FILOSOFIA CONCRETA

ÍNDICE

O Ser Infinito 11
Outras Demonstrações da Existência do Ser Supremo 23
Comentários à Demonstração 26
Argumento de Tomás de Aquino Sôbre o Ser Necessário 39
As Demonstrações **a Simultâneo** e **a Concomitante** 45
Comentários Sôbre a Prova de Santo Anselmo 53
A Via Existencialista 59
Prova das Perfeições 61
Corolários 81
Princípios Fundamentais da Demonstração na Filosofia Clássica e na Filosofia Concreta 83
O Princípio da Causalidade Eficiente 85
Comentários Sôbre a Simplicidade do Ser Supremo 93
Sôbre a Infinidade do Ser Supremo 99
Os Possíveis e o Ser 107
Comentários à Tese 119
Da Criação (Teses Propedêuticas) 133
Dos Modos 139
Da Operação Criadora 147
Observações em Tôrno do Acto e da Potência 173
Comentários 192
O Tema do **Meon** 195
Comentários 199
Corolários 204
Comentários Finais Sôbre o **Meon** 209
Corolários 218

O SER INFINITO

TESE 98 — *O Ser absoluto é "substancial" e "adverbialmente" infinito.*

Diz-se que é infinito substancialmente aquêle em que o ser que é, é infinitamente ser.

Ora, o Ser Supremo é ser absolutamente, sem desfalecimentos, como já vimos. Portanto, êle é "substancialmente" infinito, porque é infinitamente ser. Diz-se que um ser é "adverbialmente" infinito (sincategoremàticamente infinito, como se dizia na filosofia escolástica), aquêle em que o ser é modalmente sem determinações, sem limites, sem dependência. Ora, o Ser absoluto é "adverbialmente" infinito. É infinito, portanto, de ambas maneiras.

Essa distinção entre infinito substancial e sincategoremático, torna-se importante para o exame posterior de outros princípios.

No entanto, para evitar confusão, queremos salientar que os têrmos *substancialmente* e *adverbialmente* estão sendo usados em sentido analógico, pois o Ser absoluto não é substância, como mais adiante o provaremos.

TESE 99 — *O Ser absoluto (o primeiro eficiente) é incausável.*

A possibilidade de que o Ser absoluto (o primeiro eficiente) é incausável justifica-se porque não é efectuado e existe, independentemente de qualquer outro, como já foi mostrado.

Além das provas que oferecemos da sua incausabilidade, a possibilidade de ser incausável é ademais uma prova ontológica também da sua existência.

Se o primeiro fôsse causável, só o poderia ser por si, por outro ou pelo nada. Por si é impossível, pois existiria antes de existir. Por outro, não o poderia ser, pois então êsse outro seria o primeiro. Pelo nada é impossível, como já o demonstramos.

TESE 100 — *Sendo o Ser absoluto inefectível e incausável, conseqüentemente não é finível, nem materiável, nem formável, nem, portanto, é composto de matéria e forma.*

Não é efectível porque, ou seria por si, ou por outro, ou pelo nada, como já vimos. E, portanto, incausável. E por não ser causável não é finível, nem finito. E, dados êstes aspectos, não é materiável, nem formável, pois exigiria outra causa eficiente que o materializasse. E se fôsse materiável seria formável, e vice-versa, como já o vimos. Ora, tal não se dá. Portanto, não é composto o Ser absoluto (que é o primeiro eficiente), nem de matéria, nem de forma.

TESE 101 — *O Ser absoluto é absolutamente livre.*

Prova-se também dêste modo:

É livre o que é autônomo e não depende de outro ou para ser ou para actuar. O Ser absoluto, primordial, não depende de outro para ser, não vem de outro, já que é incausado e incausável; portanto, infinito, sem limites e sem determinação de outro que o anteceda, nem axiològicamente, nem ontològicamente enquanto ser, nem ônticamente enquanto existente, nem ordinalmente enquanto antecedente.

Portanto, o Ser absoluto é absolutamente livre em sua primordialidade.

O que não é livre é o que é determinado por outrem. Sendo absoluto o Ser, não determinado por outrem, *é* êle, no pleno exercício de seu ser, absolutamente livre e independente.

TESE 102 — *O Ser absoluto é "formalmente" infinito.*

Chama-se de *forma* a razão intrínseca de um ser, o *pelo qual* (quo) o ser é o que é. Assim êste ser é homem, por-

que tem a forma humana, a razão intrínseca do homem, a lei de proporcionalidade intrínseca da hominilidade.

O Ser absoluto tem em si a sua razão intrínseca de ser, pois, do contrário, tê-la-ia recebido de outro, que seria o nada absoluto, o que é absurdo.

Portanto, como ser absoluto e infinito, sua forma, sua razão intrínseca, também é infinita. Êle é, portanto, formalmente infinito, e sua forma se identifica com o seu existir.

É claro, pois, que a forma não o compõe, mas por ser absolutamente infinita, ela é *êle mesmo*, pois êle é a própria *ipseidade*.

TESE 103 — *O Ser absoluto, por ser absolutamente simples, é indecomponível.*

Um ser é decomponível quando é êle composto, pois decompor, em última análise, é separar as partes simples de uma totalidade.

Ora, o Ser absoluto não é composto de partes, pois é absolutamente simples como já demonstramos; conseqüentemente, é indecomponível.

TESE 104 — *Um ser indecomponível é indestrutível.*

Para que algo seja decomponível é mister, de antemão, que seja composto, pois o simplesmente simples, o absolutamente simples, por não conter partes, nem actual nem virtual, nem potencialmente, não pode ser decomposto.

Destrói-se um ser da nossa experiência quando decompomos suas partes, separando-as segundo as diversas modalidades que conhecemos da decomposição físico-química.

Um ser absolutamente simples não poderia sofrer tal destruição.

Outra destruição, e absoluta, seria a de tornar-se em nada, não só o ser que é composto, enquanto tal, mas, ainda, as suas partes. Assim podemos decompor uma cadeira, podemos destruir um objecto, mas as partes componentes continuam subsistindo, pois não se tornam em nada senão relativamente. Deixaram de ser isto para ser aquilo, sem deixarem de ser.

O Ser absoluto só poderia tornar-se em nada por uma potentíssima acção destrutiva de um ser que lhe fôsse superior, ou por uma acção interna, por um poder interno, que destruísse a si mesmo.

O primeiro caso é absurdo, porque já demonstramos que não há outro poder superior a êle. E por uma razão interna também é impossível, pois se o Ser absoluto tivesse, em si, uma razão de destruição de si mesmo, não seria absolutamente simples. Ademais, a destruição exige uma acção, e essa só poderia, no caso do Ser absoluto, vir dêle, pois seria absurdo se viesse do nada absoluto.

Mas se o admitíssemos destrutível, embora simples, dando como conteúdo do conceito de destruição a acção capaz de reduzir a nada o Ser absoluto, teríamos de admitir que êste é passível de sofrer, e que, portanto, não seria absolutamente simples, pois, no seu acto (o pleno exercício de si mesmo), parte estaria em potência (a possibilidade de sofrer uma acção de outro). Ora, êsse outro não pode ser o nada. Portanto, só poderia ser por si mesmo. O Ser absoluto deixaria, portanto, de ser tal, para ser determinado e determinável. Nêle haveria um poder destrutivo, negativo. Ora, o ser é afirmativo, absolutamente afirmativo. Êsse ímpeto destrutivo, não provindo do nada, só poderia vir dêle. E o ser, para realizar a destruição, estaria afirmando todo o seu poder (um poder infinito), ao mesmo tempo que o negaria absolutamente, o que seria fundametalmente contraditório e absurdo.

O Ser absoluto, portanto, sempre foi, sempre é e sempre será. Para expressar o ser que é, foi e será, tinham os hebreus a palavra *Ie-oh-ah*, de onde vem o têrmo Jeová, o *ser que é, foi e será*, dos antigos hebreus.

Nos gregos, há ainda o têrmo *Evohé*, que tem uma raiz etimológica semelhante, e significa *"foi, é e será"*, palavra que, já nos romanos, e sobretudo em nossa época, perdeu para muitos o seu verdadeiro conteúdo.

TESE 105 — *O Ser infinito perdura interminadamente, e é imutável. É, em suma, a imutabilidade absoluta.*

Já ficou provado que o Ser infinito é, foi e será. Conseqüentemente, a sua permanência, a sua perduração, é cons-

tante, contínua e absoluta, pois, do contrário, haveria quedas no nada absoluto, o que é absurdo.

Resta provar agora que o Ser infinito é imutável. Entende-se por mutação a passagem de um têrmo para outro. O Ser infinito, para sofrer uma mutação, teria de passar de ser absoluto, que é, para o não ser absoluto, nada absoluto. Neste caso, êle seria destrutível, o que, já vimos, não é. As mutações podem ser distinguidas em vários tipos, como fêz Aristóteles:

a) mutação substancial, isto é, geração e corrupção.

Esta mutação consiste na perda de uma forma para adquirir-se outra, como de um ser que se corrompe, deixando de ser o que é para tornar-se outro, de espécie diversa.

O Ser infinito, para corromper-se dêsse modo, precisaria primeiramente ser decomponível e, para ser tal, tinha de ser composto. Ora, como provamos, êle não é composto, não é decomponível nem destrutível. Conseqüentemente, não poderia sofrer uma mutação substancial, isto é, corromper-se no que é, para dêle gerar-se outro.

A corrupção do Ser infinito torná-lo-ia nada, o que provamos constituir um absurdo. Portanto, a mutação substancial não lhe caberia.

Conseqüentemente, êle é "substancialmente" imutável.

b) Outra mutação é a alteração, isto é, a passagem de uma qualidade para outra, sem mutação da substância. Ora, o Ser Supremo é absolutamente simples. Nêle não se poderiam dar mutações qualitativas, porque êle passaria, automàticamente, do que é para o que não é. E o que não é êle, só pode ser um ser finito, que dêle depende e dêle provém, ou o nada absoluto, o que já está afastado.

Conseqüentemente, nêle não há mutações qualitativas. e êle é "qualitativamente" imutável.

c) Mutação de um lugar para outro.

O Ser infinito, por não ser corpóreo, como provamos, (pois não é composto de matéria e forma), não pode sofrer deslocação de um lugar para outro, como é o movimento tó-

pico, uma das maneiras de ser da mutação. Nesse deslocamento, deslocam-se também as partes do móvel.

O Ser infinito não tem partes, como já vimos, pois seria composto, e êle é absolutamente simples.

Além disso se pudesse ser transferido ou transferir-se de um local para outro, teria a potência passiva de ser deslocado.

Ora, o Ser Supremo, como provamos, não é composto de potência passiva; conseqüentemente, o movimento não lhe cabe.

d) Não está sujeito a aumento ou diminuição, ou outro modo de mutação. Se estivesse sujeito a aumento, não seria o ser máximo, e se estivesse sujeito a diminuição não seria omnipotente nem absolutamente simples, pois seria decomponível, pois o diminuído ou seria ser ou nada; se nada, não haveria diminuição de qualquer espécie e, se ser, seria êle decomponível.

Conseqüentemente, o Ser infinito é absolutamente imutável, pois não sofre nenhuma espécie de mutação.

Demonstramos que o Ser, como "forma", como ser e como existir, é absolutamente simples.

O que seria outro que o Ser infinito, só poderia ser o ser finito, que, como já vimos, dêle depende e dêle tem o ser, ou, então, o nada absoluto.

A mutação, que pudesse sofrer só poderia ser a de tornar-se nada, a qual mostramos que é absurda. O Ser infinito é "substancial e adverbialmente" infinito, e, como tal, na sua forma, é absolutamente imutável.

Mas o Ser infinito opera, e como não pode sofrer nenhuma mutação, quando opera, permanece imutável. É o que provaremos oportunamente.

TESE 106 — *O Ser absoluto que é, foi e será, é a fonte e origem de todos os sêres.*

Prova-se de outro modo. Demonstrado que o Ser absoluto sempre foi, sempre é e sempre será, e que nenhum ser pode provir do nada, é êle, conseqüentemente, a fonte e origem de onde provêm todos os sêres.

Portanto, tudo quanto é, tudo quanto foi, tudo quanto será, dêle provém, proveio e dêle provirá.

TESE 107 — *O Ser infinito contém em si tôdas as perfeições e é, portanto, omniperfeito.*

Perfeição de nada não é perfeição. O nada é a imperfeição absoluta, porque é absolutamente nada.

O que se entende por perfeição é ser, e em acto, o que foi examinado.

Ora, todo ser é *do* Ser absoluto; conseqüentemente, tôda e qualquer perfeição tem de provir dêle. Portanto, tôdas as perfeições nêle já estão contidas em grau máximo; êle é, conseqüentemente, omniperfeito.

TESE 108 — *O Ser infinito é omnipresente.*

Todo ser finito tem a sua origem no Ser infinito, e o ser que tem o ente finito é dado por aquêle. Conseqüentemente, o Ser infinito está presente em todo o ser que há; é omnipresente.

A caracterização clara desta presença virá posteriormente.

TESE 109 — *O Ser infinito é omnipresente.*

O nada é impossível e nada pode. Portanto, todo poder provém de um ser, e o dêste, do Ser infinito. Logo, todo poder que se manifesta, de qualquer espécie que fôr, vem do Ser infinito, o qual contém em si todos os poderes actuais ou possíveis.

Conseqüentemente, êle é omnipresente.

TESE 110 — *O Ser infinito é a providência absoluta.*

O têrmo providência vem do *pro* e *videre*, que, em latim, significam "ver com antecedência". Providenciar alguma coisa é dispor o necessário para que essa coisa seja. Ora, tudo quanto há, tudo quanto é, foi e será, tem a sua origem no Ser infinito. Conseqüentemente, tudo quanto

acontece, aconteceu ou acontecerá, foi providenciado por aquêle, pois, do contrário, teria vindo do nada, o que é absurdo.

É neste sentido que, filosòficamente, pode-se compreender a Providência de que falam as religiões.

TESE 111 — *O ser finito não é absolutamente idêntico a si mesmo.*

O Ser Supremo, Ser infinito, é absolutamente idêntico a si mesmo, já o provamos. Todo o ser finito é deficiente, e não lhe cabe a plenitude de ser. Enquanto é, *univoca-se* com o Ser Supremo, se tomamos o *ser* não prefixadamente.

Enquanto não é, pois já vimos que se compõe de não-ser, identifica-se com o nada relativo, não com o absoluto. Por isso, além de outras razões, o ser finito não pode ser *absolutamente* idêntico a si mesmo, mas apenas relativamente (formalmente, por exemplo).

Considerar o ser finito, enquanto relativo, é a única maneira de considerá-lo idêntico a si mesmo. Assim êste livro, como livro (formalmente considerado), é idêntico a si mesmo. Materialmente, sofre mutações.

Em sua *heceidade* (em sua unicidade histórica), identifica-se consigo mesmo (1).

TESE 112 — *O ser finito não pode atingir a uma perfeição absoluta nem na sua espécie.*

Para que um ser finito fôsse absoluto na sua espécie, deveria êle actualizar tôdas as perfeições adequadas à espécie. Ora, tal não se pode dar, porque o ser finito, imerso na temporalidade, sucede, devém.

Conseqüentemente, nunca é a sua plena actualidade. Se formalmente pode êle alcançar o mais alto grau da sua espécie, nunca a será em sua absoluta perfeição específica, porque o análogo nunca pode alcançar a perfeição do *logos*

(1) A **heceidade** escapa ao conhecimento na proporção que escapa à definição. Esta tese é de Scot. A **heceidade** pode ser descrita, não definida.

analogante (o *eidos* = forma) que, finitizado, limitar-se-ia, e deixaria de ser um logos para tornar-se uma substância, um ser aqui e agora, o que o limitaria e o anularia no campo da sua realidade ontológica, para torná-lo existente no campo da realidade ôntico-temporal, o que seria a negação daquela, como ainda veremos.

Mas, mesmo que tal se desse (o que é absurdo), o *logos analogante* da sua forma permaneceria ainda como um ser na ordem ontológica, sem um *suppositum* adequado à sua perfeição específica.

Êste postulado demonstra, de modo cabal, o rigor filosófico da positividade da tese pitagórico-platônica da *mímesis* (da imitação) e da *metexis* (da participação) (1).

TESE 113 — *O que não é por si mesmo não pode ser por si mesmo.*

O que não é por si mesmo seria por outro, o que provaria que não era possível por si mesmo, pois, se o fôsse, era por si mesmo.

Se não é por si, é que não pode ser por si mesmo. E se fôsse possível por si mesmo, o não-ente produziria o existir de algo, o que é impossível.

TESE 114 — *O ser incausável é um ser necessário por si mesmo.*

Se um ser é incausável é existente por si e, portanto, necessário como o provamos, já que não depende de outro para ser, e o seu ser é êle mesmo, como é o Ser absoluto e primeiro.

TESE 115 — *Convém distinguir o conceito de necessário de o de "necessitário".*

Diz-se que é necessário o que não pode deixar de ser.

O Ser Supremo é necessário, por necessidade absoluta. No entanto, o ser posterior depende do anterior, e tem tam-

(1) Oportunamente estudaremos os fundamentos do *logos analogante*, que é uma positividade da dialéctica socrático-platônica.

bém um nexo de necessidade para ser, pois se o anterior não existisse com anterioridade, deixaria automàticamente de existir o posterior. Ao anterior, liga-se o posterior por um nexo de necessidade. Mas a existência do ser finito depende de um anterior, necessàriamente. Essa necessidade relativa se distingue da primeira. Preferimos chamar a esta de *necessitariedade*, e de *necessitário* o ser que depende dêsse nexo, o que julgamos de boa conveniência. Os escolásticos chamavam-na de *necessidade hipotética*, como já vimos.

Há ainda aqui lugar para outros comentários. A necessidade relativa de que falamos acima, que preferimos chamar de necessitariedade, apresenta, contudo, aspectos escalares, cuja acentuação é de conveniência fazer-se.

É o que nos sugere o exemplo da heceidade (*haecceitas*).

O ser êste, precisamente êste (*haec*), em sua unicidade e singularidade, tem propriedades, características, etc.. que lhe são peculiares como singularidades. Ora, tais notas dependem do conjunto dos antecedentes, que são os factôres predisponentes, em sua correlação com os factôres emergentes do ser singular. Mas o *arithmós* dessa singularidade é único e irredutível a outro. Êste ser, como singularidade (heceidade), é idêntico a si mesmo.

Para que êle seja o que é, e não outro que êle (tomado como singularidade), exigiria a cooperação dos factôres que realizaram o seu *arithmós*.

De modo que, para que tal ser surja, é necessário que *tais* outros o antecedam, tomados também em seus aspectos singulares. Há aqui um nexo mais intenso da necessidade. Não só o posterior exige a antecedência do anterior para ser, como também êle é o que é, singularmente, pela necessidade que o liga a êste ou aquêle anterior. Há, neste caso, um grau de intensidade muito maior, cuja especulação é de magna importância.

É ela matéria de uma disciplina que se impõe na filosofia, a *henótica*, cujo objecto formal é a singularidade, a heceidade, o que estudamos em "A Problemática da Singularidade", que faz parte desta Enciclopédia.

TESE 116 — *O Ser Supremo tem a primazia na ordem da eficiência, na do fim e na da eminência.*

Já provamos que há um Ser Supremo. A êsse ser cabe a primazia na ordem da eficiência, porque é o primeiro, fonte de todos os outros; na ordem do fim, porque todos tendem para êle, como o veremos, e na ordem da eminência, porque formalmente tôdas as perfeições nêle estão em grau mais elevado; e dêle derivam, senão viriam do nada.

TESE 117 — *O Ser Supremo é actualíssimo e perfeitíssimo.*

É actualíssimo porque contém eminentemente tôda actualidade; é ótimo porque contém eminentemente tôda bondade, todo valor positivo; é perfeitíssimo porque contém eminentemente tôda perfeição.

Sendo êle o primeiro efectivo, tudo vem dêle, pois do contrário viria do nada, o que é absurdo.

TESE 118 — *Tôda natureza dependente é trìplicemente dependente.*

Tôda natureza dependente é posterior ao primeiro efectivo e tem trìplicemente a presença da actualidade, da bondade e da perfeição.

Da actualidade, porque sem ela é nada; da bondade, porque todo ser é um valor, e da perfeição porque tem uma forma, por grau menor que aquela natureza se apresente. Outras provas serão oportunamente oferecidas.

TESE 119 — *O que é intrínseco ao Ser Supremo o é no mais alto grau.*

Sendo o Ser Supremo a perfeição absoluta, e contendo em si, no mais elevado grau, as perfeições, o que nêle é intrínseco o é no mais alto grau, pois, do contrário, o mais viria do menos, o mais perfeito do menos perfeito, o que seria absurdo.

Dêste modo, tôda perfeição, tomada absolutamente, é predicada ao Ser Supremo, e existe necessàriamente nêle no mais alto grau.

As formas, no Ser Supremo, são sistências que estão no poder dêsse ser, e são nêle perfeitíssimas, porque, sendo êle absolutamente simples, no seu Logos estão todos os *logoi* (formas) em perfeitíssima simplicidade.

TESE 120 — *É finito o ser contingente.*

O ser contingente é o que depende de outro para ser, é o que não tem em si a sua razão suficiente, pois de-pende de outro (*ab-alio*) para ser. O ser finito precisa, portanto, de outro para ser.

Caracteriza assim o ser finito: *a*) a dependência; *b*) o limite; *c*) a contingência; *d*) a finitude, pois tem um fim extrínseco, já que não o tem apenas em si mesmo.

Tende sempre para algo que lhe é extrinseco, e as suas causas extrínsecas (os factôres predisponentes) antecedem aos factôres emergentes (causas intrínsecas), como já vimos.

TESE 121 — *Todo ser contingente preexiste de certo modo no Ser Supremo e nêle perdura sempre.*

Todo ser preexiste original e virtualmente, como em primeira causa, em Deus, expõe Tomás de Aquino.

O ser contingente é o ser que pode ser, e cuja não existência não implica contradição. Mas o ser dependente, que é, tem sua razão de ser no Ser Supremo, onde preexistia original e virtualmente. Original, porque do contrário teria sua origem em o nada, e, virtualmente, porque senão sua existência também viria do nada.

Dêsse modo o ser contingente pode ser nada enquanto actual, um nada actual, enquanto não é; contudo, não pode ser um absoluto nada. Sua preexistência torna-o de qualquer forma alguma coisa. E alguma coisa prossegue sendo, quando tenha perdido sua existência actual, tendo deixado de ser. Torna-se apenas um nada actual, não porém num puro nada. O que é, de certo modo sempre foi, e o que foi, de certo modo sempre será.

OUTRAS DEMONSTRAÇÕES DA EXISTÊNCIA DO SER SUPREMO

TESE 122 — *É impossível uma infinidade de causas essencialmente ordenadas. É impossível uma infinidade de causas accidentalmente ordenadas.*

Esta demonstração, que pertence a Duns Scot, sintetizamos do seguinte modo (1): Nas causas essencialmente ordenadas, a segunda depende da primeira, enquanto causa. É à primeira que ela deve a sua causalidade.

Impõe-se ainda a presença simultânea de tôdas as causas para que o efeito seja produzido, como se observa entre os sêres vivos, pois os sucessivos dependem dos precedentes, e um rompimento da cadeia tornaria impossível a existência do efeito.

Nas causas accidentalmente ordenadas, a segunda causa depende da primeira quanto à sua existência, não quanto à sua causalidade.

Prova-se no primeiro caso:

a) os sêres ordenados essencialmente são efeitos; portanto, causados. A causa não poderia fazer parte dêsse composto, porque teríamos a causa causando a si mesma, o que é absurdo.

Conseqüentemente, a causa de uma universalidade de efeitos, essencialmente ordenados, lhe é exterior, e como o efeito se refere à totalidade do ser causado, essa causa é primeira.

---

(1) Em nossa obra "Problemática da Criação", analisamos esta tese, formulando novos argumentos.

Viu-se que nas causas essencialmente ordenadas, a totalidade delas deve ser colocada simultâneamente. Se não houvesse uma primeira, elas seriam de número infinito. Neste caso, teríamos um infinito quantitativo numérico. Ao infinito numérico sempre se pode acrescentar mais um, pois o último número será forçosamente par ou ímpar. O infinito quantitativo (actual) é repelido por todos os grandes filósofos por ser absolutamente sem fundamento.

Aceita-se apenas o infinito quantitativo em potência, isto é, a aptidão sem fim de sempre acrescentar-se mais um, nunca porém actualizado.

Outro argumento é o de que a própria noção de anterior se verifica mais próxima do primeiro. Se não houvesse uma causa primeira, não poderiam existir essencialmente anteriores ou posteriores. Ademas, uma causa superior, na ordem da causalidade, é mais perfeita. Se houvesse uma série infinita de causas essencialmente ordenadas, sua causa seria infinitamente superior a ela, infinitamente mais perfeita que ela, seria, portanto, capaz de causar por si só, sem o concurso de qualquer outra causa; em suma, seria a primeira, o que se queria provar. Esta prova, que é de Duns Scot, é sintetizada dêste modo por Gilson: "O carácter de capaz de causar (ser um *effectivum*) não implica necessàriamente de per si nenhuma imperfeição; portanto, êsse carácter pode ser encontrado em algum lugar, sem nenhuma imperfeição; mas se não se encontra em nenhum ser, sem nêle depender de alguma coisa anterior, não se encontra em nenhum sem imperfeição; portanto, pode encontrar-se em alguma parte sem imperfeição, e, lá onde está, é absolutamente primeiro em virtude de sua própria independência. Se é assim, o poder causal absolutamente primeiro é possível."

b) É impossível uma infinidade de causas accidentalmente ordenadas.

Neste caso, se houvesse uma infinidade de causas accidentalmente ordenadas, a causalidade de cada uma delas não dependeria, na causalidade, das que as precede. Numa série dêste gênero, uma causa posterior pode, portanto, existir e agir, até quando a causa anterior já deixou de agir e existir. Ora, haveria, neste caso, sucessão de causas, e tôda sucessão pressupõe uma permanência. A per-

manência não pode ser uma causa próxima, pois, do contrário, estaria na sucessão, e como a sucessão depende dela por essência, ela deve ser anterior ao sucessivo e de ordem diferente.

Desta forma, uma série de causas accidentais exigiria uma primeira causa essencialmente anterior.

Duns Scot, nesta prova, coloca-se dentro de uma linha genuìnamente platônica, pois não procura cingir a prova do primeiro ser, que é causa eficiente de todos os outros, fundando-se apenas na análise que podemos fazer entre causa e efeito, na qual o efeito apontaria claramente a causa eficiente, pois tal prova seria de ordem contingente e não necessária. Para dar a robustez devida ao argumento, Duns Scot quer prová-lo na ordem da necessidade. Portanto, para êle, se há uma natureza que é efectível, há alguma natureza produzível, há alguma natureza productiva.

Há uma causa eficiente, absolutamente primeira, e ela é incausável, o que decorre de ser primeira. Por ser primeira, ela não pode depender de nenhuma outra, nem em sua existência, nem em sua causalidade. Se não fôr aceita esta prova, teremos de cair na regressão ao infinito, no círculo vicioso, em uma série de causas finitas, causando umas as outras.

O princípio da causa primeira tem de ser válido, não só quanto à eficiente, mas também quanto às outras causas" (1).

Ademais, já provamos, pela dialéctica ontológica, ao demonstrarmos teses anteriores, que se não houvesse a primeira causa, tôda a série cairia, por falta de um sustentáculo.

(1) Reproduzimos esta passagem de nosso livro "O Homem perante o Infinito".

COMENTÁRIOS À DEMONSTRAÇÃO

O infinito numérico, infinito cardinal, é impossível de ser alcançado em acto, pois o número alcançado ou seria par ou ímpar, o que permitiria o acrescentamento de mais uma unidade.

As causas essencialmente ordenadas não poderiam ser infinitas em número, pois só é admissível o infinito potencial numérico.

Entre Duns Scot e Tomás de Aquino, há aqui uma aparente divergência: o segundo considera admissível, sem contradição intrínseca de qualquer espécie, que a criação seja *ab aeterno*, isto é: que não se tenha dado o dia um.

Nesse caso, regressando ao passado, a criação sempre foi. Para Duns Scot, há aqui uma contradição, pois se tal se desse, seria numerável cardinalmente ao infinito, o que matemàticamente é absurdo.

Não é possível, nesta obra, apresentarmos tôdas as razões, pró e contra, destas duas posições. Sem que tomemos uma posição ante ambas, poderíamos dizer que, em qualquer das duas posições, encontraremos a presença de um *logos* comum. Quer as causas essencialmente ordenadas sejam ou não em número infinito, de qualquer forma a causa, ontológica e axiològicamente, seria precedente e seria a primeira. Demonstraremos da seguinte maneira: admitamos que a causa essencial de um ser agora seja *z;* a anterior a ela, essencialmente ordenada, seria *y*, e assim reverteríamos *in infinitum.*

Ora, o que caracteriza as causas essencialmente ordenadas é a presença formal do mesmo *logos*, pois a causa posterior exige a presença da causa anterior, exige a simultaneidade ontológica das causas anteriores.

Portanto, há, em cada causa posterior, a antecedência ontológica do *logos* da causa. Desta maneira, revertendo *in infinitum*, há sempre a antecedência ontológica dêsse *logos*, o que evidencia uma das positividades do pensamento platônico. De qualquer modo, portanto, há uma causa primeira, que é o *logos* das causas essencialmente ordenadas.

Restaria agora a explicação que oferecem outros filósofos de menor talhe, que é o círculo vicioso, isto é, a causa A gera a B, esta a C, esta a D..., que, finalmente, geraria a A. Neste caso, diz-se, com propriedade, que caíríamos no absurdo da causa causando a si mesma, *causa sui*.

Êste argumento, cuja fragilidade é inconteste, ainda afirmaria a eterna presença do *logos* da causa sempre antecedente, ontológica e axiològicamente, a cada causa em particular.

Assim, sob qualquer dos aspectos que tomemos a prova, o que decorre desta tese é que há sempre uma causa primeira, não causada, fonte e origem de tôdas as outras.

Esta demonstração, que corrobora outras anteriores, oferece fundamento a uma das positividades do pensamento platônico (1).

TESE 123 — *O Ser Supremo não tem um fim fora de si.*

A causa final, por exemplo, é o que move a causa eficiente a exercer a sua causalidade; é o fim ao qual ela se destina, o que a "move" (o mover aqui é metafòricamente tomado).

Ora, o primeiro eficiente não depende de nada (nenhum outro) em sua eficiência, portanto não depende de um fim extrínseco à sua essência.

O que não tem causa extrínseca não tem, ademais, causa intrínseca, pois esta, enquanto intrínseca, é parte do efeito causado. Se o primeiro eficiente não tem causa extrínseca em sua acção, não a tem em seu ser, o que dêle exclui uma causa material ou uma formal. O primeiro eficiente é, portanto, incausável.

---

(1) Mais adiante tornamos a examinar êste ponto, interessando-nos por outros aspectos que robustecem nossa prova e esclarecem as dificuldades que esta possa apresentar.

TESE 124 — *O Ser Supremo é existente em acto.*

Em "O Homem perante o Infinito", apresentamos esta demonstração, fundada na obra de Duns Scot:

"O que é essência de algo é absolutamente contraditório ser por outrem; se pode ser, pode ser por si; ora, é absolutamente contraditório à essência do eficiente primeiro ser por outrem, e êsse eficiente primeiro é, pelo menos, possível. Logo, êle existe por si, pois o que não existe por si não pode existir por si, ou, em outras palavras: o não-ser levaria alguma coisa a ser, o que é impossível; ou, então, uma mesma coisa criaria a si mesma, de maneira que ela não seria totalmente incausável."

Esta é, em suma, uma prova de Duns Scot, já corroborada pelas que até aqui propusemos.

Escrevemos naquela obra: "Poder-se-ia ainda, de uma maneira mais simples, expor esta prova de Duns Scot. Bastaria responder às perguntas que vamos formular. É possível um ser por outrem? A resposta evidentemente é afirmativa, porque tôda a nossa experiência revela a existência de sêres por outrem. Pergunta-se: é possível um ser por si? A resposta ou será afirmativa ou negativa. Se negativa, isto é, a não possibilidade de um ser por si, ter-se-ia de admitir uma série infinita de causas ordenadas, quer essenciais ou accidentais, o que nos levaria ou ao infinito quantitativo ou ao círculo vicioso, que já foram suficientemente refutados. Portanto, só se pode admitir a possibilidade dêste ser o ser por si. E êle existe necessàriamente, porque, do contrário, seria por outrem, o que já ficou refutado, ou produzido pelo nada, o que é impossível, ou criado por si mesmo, o que, já vimos, é absurdo (1).

---

(1) Examinando esta prova, Gilson tece alguns comentários, fundados na obra escotista, que vamos sintetizar. Não se deve acusar, faça surgir esta prova sùbitamente a existência extraída do que é meramente lógico, como alguns objectores apressados poderiam afirmar. Duns Scot mostra que o ser revela duas aptidões: a **effectibilitas**, que é a aptidão para ser causado, e a **effectivitas**, que é a aptidão para causar. São propriedades metafísicas do ser real, que são verificadas pela e na experiência. Duns Scot não decreta que a causa primeira, sendo possível no pensamento, exista portanto na realidade.

Êle mostra que se ela é possível em si mesma, é precisamente porque ela existe. Dissemos, em **si mesma**, porque a possibilidade da essência é ser, e trata-se precisamente de mostrar que a exis-

TESE 125 — *Tôdas as coisas finitas actuam por um fim.*

Demonstra-se por esta passagem de "O Homem perante o Infinito", ao comentar as provas da existência de Deus, segundo Scot:

"Na "Ontologia", verificamos que tôdas as coisas actuam para um fim, pois o nada não pode ser a meta de uma actuação. Tôda actuação tende a alguma coisa. Duns Scot chama de *finitivum*, o que é fim, e *finibile* o que tende para êle. *Finitum* é, em suma, o que tem um fim, o que a êle está ordenado.

Há uma causa eficiente, primeira, incausável, já o vimos. Todos os entes (a universalidade dêles) actuam ordenados a um fim, que pode ser essencialmente ordenado, de modo que um seja fim em virtude da finalidade de uma causa superior. Dêste modo, a universalidade dos entes, conexionados nessas relações de finalidade, depende de um fim que não esteja incluído nela, porque, do contrário, ir-se-ia ao infinito ou permanecer-se-ia num círculo vicioso, em que os fins fôssem seus próprios fins. Há um fim exterior, portanto, ao universo, o qual por sua vez não tem outro fim. Êsse fim primeiro e último é incausável na ordem da finalidade, pois o que não tem causa eficiente não tem finalidade outra, como já vimos anteriormente. Conseqüentemente, o *infinibile* é o *ineffectibile* por definição.

Num todo orgânico, as partes do todo não podem ser consideradas apenas quantitativamente, pois o todo é outro que o conjunto quantitativo das partes. Se cada parte tende para um fim, que lhe é intrínseco, como seja a sua conservação, tende, por outro lado, a um fim extrínseco, como seja a conservação do todo. Êste, por sua vez, tende para um fim intrínseco, que é a sua própria conservação, e para um fim extrínseco, que é colocado fora dêle. Há, assim, sempre, fins intrínsecos e extrínsecos. Entre os extrínsecos, temos o fim que é dado pela causa eficiente primeira, como já vimos.

---

tência pode sòzinha causar a sua possibilidade. Não se trata de metamorfosear o possível em real, por golpes dialécticos, mas, ao contrário, mostrar, no real, cuja intuição nos escapa, o único fundamento concebível da possibilidade, que nós podemos observar.

A causa primeira não tem um fim fora de si, extrínseco, mas apenas intrínseco. Como se poderia provar a existência dessa causa primeira?

A finalidade é uma propriedade do ser. O fim último é pelo menos possível, como já vimos. Impõe-se agora, partindo dessa possibilidade, provar a sua existência. Em primeiro lugar não é contraditório conceber um ser que não tenha um fim extrínseco.

Êsse fim não poderia vir de um outro, porque êle é o último na ordem da finalidade, nem de si mesmo, porque êle é estrictamente incausável; nem do nada. E porque êle existe como tal, é êle possível; portanto, o *primum finitivum est actu existens* (o primeiro finitivo é existente em acto).

Poder-se-ia também provar de outras maneiras: uma causa age para um fim e êsse fim é um ser superior a essa causa. O primeiro, como causa eficiente, é perfeito como causa. Actuando em vista de um fim, não poderia actuar para um fim outro que êle, porque então êsse outro lhe seria superior. Não há um fim superior a êle, por isso êle é o fim último.

As formas apresentam uma hierarquia. As perfeições inerentes às totalidades das formas não podem elevar-se ao infinito, nem circularmente serem causas de si mesmas, nem provirem do nada.

Necessàriamente há, portanto, uma natureza supremamente eminente na ordem da formalidade, o que decorre como conseqüência do que já foi examinado. A primeira causa não pode agir por um fim que lhe seja superior, porque não há nada superior a ela, nem por um fim outro que ela, porque, do contrário, ela dependeria dêsse fim, e não seria incausável. Ela só pode agir, portanto, para um fim útil que seja idêntico a ela mesma. Em suma, a causa primeira eficiente é um fim último.

É a sua existência, portanto, que justifica a sua possibilidade.

Por ser incausável, ela é necessária por si mesma, *ex se necesse*.

Já vimos como se impõe necessàriamente a sua existência, pois do contrário cairíamos nas aporias do círculo

vicioso ou nas da sucessão infinita de causas e efeitos, cuja falsidade já foi verificada.

Se o *primum efficiens* não existe, teria sido então destruído, porque êle foi necessário no início. E só poderia ser destruído por uma contradição interna (porque outro ser não existia), e, neste caso, não seria possível. Ou, então, por uma causa externa, e neste caso êle não seria a natureza suprema como nós vimos. Se é, não pode deixar de ser, e o *ser-que-é-e-não-pode-deixar-de-ser* é um ser necessário."

TESE 126 — *A causa primeira, que é o Ser Supremo, move por si mesma.*

Pode-se apresentar uma demonstração como a seguinte, exposta por nós em "O Homem perante o Infinito":

"O argumento aristotélico é sintetizado por Duns Scot desta forma: a causa primeira pode mover por si mesma, sem ajuda do que quer que seja. Sendo ilimitado o seu poder, já que não requer nenhuma condição exterior, pode produzir movimento infinito. Ora, o que, cujo efeito pode ser infinito, é infinito. Logo a causa primeira é infinita (1).

Duns Scot apresenta o argumento de Aristóteles de outras maneiras. Desde que se admita que o movimento produzido pelo primeiro ser é infinito, êle naturalmente é infinito, mas Duns Scot mostra que a infinidade de movimento não autoriza senão a concluir uma infinidade de duração e de potência motriz, o que não é a infinidade pura e simples que o cristão procura. O que se busca é uma infinidade causal, sem nenhuma restricção, que pode causar indefinidamente uma infinidade de espécies diferentes, simultânea ou sucessivamente, tudo quanto é causável. Esta é a razão por que êle abandona o princípio de Aristóteles.

---

(1) Ademais, poderíamos acrescentar que o argumento de Aristóteles padeceria de graves erros ontológicos, pois é impossível um *efeito infinito* e um *movimento infinito*, salvo se tomado potencialmente, ou seja, um efeito que sucessivamente se actualiza infinitamente *a parte post*, o qual está em movimento. Nesse sentido quantitativo de infinito, a tese de Aristóteles seria válida. Aliás êsse era a nosso ver o pensamento dêle.

A prova de Duns Scot é da existência de um poder infinito, que, sendo êle mesmo, possui eminentemente a causalidade requerida para causar simultâneamente uma infinidade de efeitos.

A infinidade da Divindade é tomada intensiva e não extensivamente, como acontece com Aristóteles. Gilson sintetiza o argumento de Duns Scot com as seguintes palavras: se ser infinito não repugna à sua natureza, o ser não é perfeito a não ser que seja infinito.

Com efeito, êle poderia ser infinito. Se, pois, por hipótese, êle não o é, êle não é perfeito. Daí resulta que o ser supremamente eminente na ordem do ser, conseqüentemente perfeitíssimo, é um ser infinito.

Para êle, pois, o ser é conhecido por si, e a infinidade não lhe é contraditória, pois é perfeitamente inteligível. Há, portanto, compatibilidade entre a infinidade e o ser, e se a infinidade é uma perfeição *possível*, o Ser Supremo é necessàriamente infinito. E êste ser é "aquêle que não podemos conceber outro maior".

Estamos no argumento de Santo Anselmo, modificado na ordem da sua apresentação por Duns Scot, que assim o justifica.

Não havendo incompatibilidade entre ser e infinito, o Ser infinito existe necessàriamente, porque, do contrário, caíríamos naquelas dificuldades anteriormente examinadas; ou seria produzido por outro ou pelo nada, ou então caíríamos na série infinita de causa e efeito, ou no círculo vicioso, como é fácil ver-se."

TESE 127 — *O Ser infinito é acto puro.*

O que está no pleno exercício de seu ser está em acto; o que ainda pode vir-a-ser, o que é possível, está em estado de possibilidade, ou de potência.

O Ser infinito é absolutamente simples, como já ficou demonstrado.

Como tal, ou êle seria apenas acto ou apenas potência, já que à sua simplicidade repugnaria a diversidade.

O que é possível só o pode ser fundado em outro. Se o Ser Supremo fôsse apenas potência, êle seria fundado em outro, o que é absurdo.

O possível é o possível de alguma coisa. Portanto, o Ser Supremo é acto puro, pois êle é absolutamente simples.

Entretanto, deve-se distinguir entre possível de sofrer e possível de fazer, ou melhor, potência passiva, que é a aptidão ou capacidade para sofrer uma determinação, e potência activa, que é a aptidão ou capacidade de determinar, de realizar uma acção.

Se a primeira potência, a passiva, repugna à simplicidade do Ser infinito, o mesmo já não se poderá dizer quanto à segunda, activa, porque se negássemos ao Ser Supremo aptidão de determinar, nós o limitaríamos, o que seria contraditório, pois haveria modos de ser que não pertenceriam ao Ser.

TESE 128 — *A potência activa do Ser infinito é infinita.*

Está devidamente esclarecido o conceito de infinito, pois neste não incluímos o infinito quantitativo actual, o qual já provamos e ainda provaremos ser absurdo.

O Ser infinito tem a potência activa, a de actuar, a de operar, a qual não sofre restrições, limitações, pois, do contrário, êle teria a potência passiva, que já demonstramos não lhe ser atribuível.

O seu actuar não poderia encontrar limitações em outros, pois o nada não limita, como já vimos. Seu actuar, portanto, é sem limites.

Convém esclarecer bem o conceito de actuar sem limites. A potência activa sem limites é a capacidade de poder fazer tudo quanto é possível de ser feito; no caso presente, tudo quanto pode ser.

Conseqüentemente, a potência activa do Ser infinito não é um actuar sempre no máximo, porque tomá-la-íamos apenas quantitativamente.

O Ser Supremo, como pode o máximo, pode o mínimo, e a sua actuação não tem limites, isto é, inclui todos os modos de actuar, porque, do contrário, limitá-lo-íamos a um só modo de actuar, o que seria contraditório.

Provamos que o Ser infinito é "formalmente" infinito, porque é êle mesmo, e a "forma infinita" é a própria natureza do Ser infinito. Êle actua segundo a sua natureza; e sendo infinito, "formal" e "naturalmente", a sua actuação será também infinita, isto é, sem restrições, nem limites. Conseqüentemente, um ser finito actuará finitamente, isto é, dentro dos limites da sua forma e da sua natureza, pois se actuasse além delas, teria recebido êsse suprimento de poder do Ser Supremo, do Ser infinito, pois do nada seria impossível.

Aqui já se estabelecem as bases do postulado "de que o *agir* segue-se ao agente"; é proporcionado à natureza do agente.

TESE 129 — *O Ser infinito é "substância" infinitamente considerada.*

O Ser Supremo é ser, e, conseqüentemente, por ser infinito e simples, é subsistente e consistente em si mesmo, pois, do contrário, seria nada.

Que é infinito "adverbial" e "substancialmente", já o mostramos, tomando tais têrmos analògicamente.

Mas impõe-se esclarecer: no Ser infinito, essência e existência se identificam, o que não se dá nos finitos, onde a substância pode ser considerada de dúplice maneira.

No exemplo da parede, a substância segunda é a forma da parede ou a sua razão de parede, a lei da sua proporcionalidade intrínseca, que diz o que é (*quid*, de onde vem o têrmo *quiddítas*, qüididade, que aponta ao que a coisa é, a sua forma).

Mas a parede não subsiste apenas pela sua forma; subsiste também pela matéria (substância primeira) que a compõe, tijolos, etc.

Portanto, a substância da parede é dúplice: forma e matéria.

Assim os sêres apresentam três aspectos que são ser, subsistir e subestar.

Ser é comum a todos os entes em acto ou em potência, mas subestar e subsistir é comum à substância.

Substância é assim o sub-jecto, o que está sob a coisa que é.

No Ser infinito, tanto o seu ser como a sua subsistência e a sua "substância" são a própria "forma", porque é absolutamente simples; portanto, substância, subsistir e ser, nêle, estão tomados infinitamente, enquanto na parede estão tomados finitamente.

Chamam-se unívocos os têrmos que têm sempre o mesmo conteúdo esquemático; e análogos aquêles cujo conteúdo tem semelhanças e diferenças entre si. Os têrmos substância e subsistência de ser, aplicados ao Ser infinito, não são unívocos aos aplicados aos sêres finitos, mas apenas análogos. Outras provas corroborarão esta tese.

TESE 130 — *O Ser infinito não é corpóreo.*

O ser corpóreo é um ser limitado por dimensões físicas.

É um ser em potência, que pode ser movido, pois ocupa um lugar, e desloca-se no espaço. Ora, ao Ser infinito repugnaria tôdas essas propriedades; conseqüentemente, não é corpóreo, e sim incorpóreo.

Se a "substância" do Ser infinito fôsse corpórea, sendo infinito, teríamos uma infinitude quantitativa em acto, o que demonstramos e demonstraremos ser absolutamente impossível, por ser intrìnsecamente contraditória.

TESE 131 — *Tôdas as perfeições estão, infinita e absolutamente, no Ser Supremo.*

Num são filosofar, perfeição é pròpriamente o que atinge o seu fim, a sua meta. Todo ser finito tende para algo, e desde o instante que êle actualiza a sua possibilidade, alcança uma meta, embora não a última.

Êle perfaz, êle realiza assim uma perfeição. Perfeição é alcançar uma actualidade. Uma possibilidade ainda não actualizada não é uma perfeição em si, mas apenas um possível.

O Ser infinito e absoluto, como é totalmente em acto, é acto puro; é a perfeição absoluta, porque já é tudo quanto

pode ser; alcança em si mesmo a sua própria meta, o seu próprio fim.

São perfeições todos os atributos e predicados que um ser tem em acto. E como há hierarquias nesses atributos e predicados, há hierarquia de perfeição.

Ao considerarmos as perfeições de mera estructura ontológica, como a sabedoria, a justiça, o amor, para exemplificar, verificamos que não lhes correspondem sujeitos que as representem (um *suppositum*). Não há matéria para recebê-las em tôda a sua intensidade ontológica, pois teríamos "ali" o amor subjectivamente representado, ou a justiça subjectivamente representada (1).

Encontramo-las representadas alegòricamente, e os antigos, gregos e romanos, chamavam-nas de deusas, porque sendo estructuras ontológicas, sem indivíduos que as representem, simbolizavam-nas com figuras humanas, para dar uma visão concreta do que só é captável, não pelos sentidos, mas pela inteligência.

Se examinarmos o conceito de sabedoria, verificaremos que, em sua estructura ontológica, ela é apenas sabedoria, sem mescla do que lhe é contrário. Assim, justiça é apenas justiça, sem mescla do que lhe é contrário.

Eis por que se diz que êste homem *tem* sabedoria e não que êle *é* sabedoria, porque não é a substância desta. Êste homem é justo porque pratica a justiça; não é justiça. Justiça e sabedoria são perfeições de que certos entes participam; isto é, têm-nas em graus maiores ou menores de participação.

Ora, tais perfeições, que se atribuem aos entes, não poderiam vir do nada. E como já vimos que tôdas as perfeições já estão dadas desde tôda eternidade no Ser infinito e absoluto, e como os sêres finitos participam dessas perfeições em graus maiores ou menores, o maior grau, intensistamente máximo, pertence ao Ser infinito e absoluto.

---

(1) Empregamos *subjectivo* não no sentido psicológico, mas no lógico-ontológico. Sujeito é o *suppositum*. Se sabedoria fôsse tomada subjectivamente, ela seria representada por um ser subsistente, que a teria por essência.

E como, neste, tudo o que é, e o que tem, é infinitamente absoluto, a sabedoria, a justiça, para simplificar, nêle são infinita e absolutamente.

A negação da perfeição é privação. Ignorância é ausência de sabedoria, neste ou naquele ponto. O Ser infinito é absoluto, e como não está privado de perfeições, nem é deficiente, nêle as perfeições são positivas e infinitas.

Conseqüentemente, não se lhe pode atribuir o mal, por exemplo, porque êste é privativo (ausência de bem).

TESE 132 — *O Ser infinito é eterno.*

O Ser infinito é absolutamente simples; não teve princípio, nem terá término, pois sempre é, sempre foi e sempre será.

O *tempo* nos é revelado através da sucessão, das mutações.

Ora o Ser Supremo não sofre mutações, porque se tal acontecesse seria êle passivo, e, conseqüentemente, finito, o que é contraditório.

O Ser infinito não é um ser temporal, porque não sucede no tempo, pois êste é das coisas finitas que devêm, que se tornam isto ou aquilo.

Coloca-se além do tempo, na intemporalidade.

O infinito sempre, e fora do tempo, é o que se chama *eternidade;* por isso o Ser infinito é eterno.

ARGUMENTO DE TOMÁS DE AQUINO SÔBRE O SER NECESSÁRIO

Hellin sintetiza o argumento de Tomás de Aquino do seguinte modo:

"Vemos que se dão entes contingentes ou corruptíveis; mas é impossível que todos os entes sejam corruptíveis (porque o que é corruptível, de certo modo não é, e, conseqüentemente, nada é, ou nada seria): portanto, dá-se algo incorruptível ou necessário. Mas o que é incorruptível ou necessário é necessário por si ou por outro; e por ser impossível o processo *in infinitum* de causas accidentais, conseqüentemente há um ser necessário por si, que é Deus."

Acusa-se êste argumento de dois vícios: primeiro, por não provar que todo corruptível de certo modo não é, e, segundo, pela aceitação da impossibilidade do processo infinito de causas accidentais ordenadas, em oposição ao que êle já aceitara, e todos os tomistas com êle.

Vários filósofos tomistas procuraram defender o argumento de Tomás de Aquino, sem bom êxito. Para nós, o defeito do argumento decorre do vício diacrítico da nossa razão. Tomado como conceito meramente racional, um ser contingente é corruptível, isto é, passível de corrupção. Mas a corrupção não se dá em absoluto, porque uma corrupção absoluta seria uma aniquilação (*nihilificação do ser*). Onde há corrupção, há geração; portanto, a corrupção, tomada diacriticamente, leva à afirmação do nada; tomada, porém, concretamente, afirma a presença simultânea de um ser, que se afirma pela geração, mas que, por sua vez, também é corruptível.

A prova clássica da existência de Deus, que parte dos sêres contingentes para afirmar um ser absolutamente ne-

cessário, embora valiosa, não é ontològicamente suficiente. Nós, pela estructura da *filosofia concreta*, não a usamos senão como prova corroboradora, fundada nas teses apodìticamente demonstradas.

Não são os sêres contingentes que provam a existência de um ser absolutamente necessário, nem muito menos o justificam, mas é um ser absolutamente necessário que justifica os sêres contingentes (1). Analisemos, agora, a prova apresentada por Suarez, acrescentando posteriormente nossas razões. Em síntese, a prova suareziana é a seguinte: existem sêres contingentes, que se fundam em outros. E êsse outro ou é contingente ou não é contingente. Se não é, temos um ser absolutamente necessário, cuja não existência implicaria contradição. Se é contingente, tem por sua vez a razão suficiente em outro, ao qual as mesmas perguntas se poderiam fazer, e, ou chegaríamos ao círculo vicioso, ou ao processo *in infinitum*. Provado, como já havia sido feito, que era impossível o círculo vicioso nas causas, ou admitido o processo *in infinitum*, impõe-se a aceitação de um ente necessário, que seria a razão dos outros. Não se pode duvidar da existência de sêres contingentes, pois os sêres, que antes não existiam, começam a ser, a existir, e os que existiam, deixam de existir, sem que se manifeste qualquer contradição. Em tais sêres, a existência não é da sua essência e, conseqüentemente, de per si são nada. Que o ser contingente se funda em outro e também evidente, já que o seu constitutivo é nada, e se existe é impelido a existir por outro, que é a sua causa eficiente.

É impossível o círculo vicioso, porque então logo produziria a si mesmo, o que é absurdo.

E é impossível admitir o processo *in infinitum*, porque se todos os sêres são contingentes, contingente é também a coleção dêles, já que nenhum dêles é suficiente de per si para existir (2). Portanto, é fundado e produzido por ou-

---

(1) Pode-se prescindir da possibilidade ou da impossibilidade das séries infinitas, não se pode, porém, prescindir da impossibilidade da série de coisas contingentes e feitas, se não há um ente necessário e incausado, quer seja aquela série finita ou infinita.

(2) É impossível o processo *in infinitum* sem uma causa improducta, porque, do contrário, tôda a coleção seria improducta, e também não seria produzida por outro, nem dentro da coleção nem fora dela. Êste é, em suma, o argumento suarezista.

tro, já que o contingente tem uma causa. E aceito o processo *in infinitum*, não seria nem fundado nem produzido por outro, já que não existe outro fora da coleção dos sêres contingentes, o que supõe o não-ser; nem de outro dentro da coleção, porque então penderia de si mesmo. Neste caso, todos os sêres contingentes penderiam de si mesmos, o que é absurdo. O ser necessário é, assim, para o suarezista, absolutamente necessário, já que a sua não existência implicaria contradição. Desta maneira são absurdas as hipóteses da sua não-existência. A razão intrínseca do ser necessário está no seguinte: se êle existe, é possível, e sua possibilidade nunca cessou, porque, do contrário, haveria contradição. Sua existência é, portanto, actual e exercitável, e nunca cessou de existir, actual e exercitadamente. Êsse ser necessário não pode ser accidental, porque o accidente não tem razão suficiente, em si, de ser. Se Deus fôsse o devir (*fieri*), seria accidental, já que umas partes começariam a existir e outras a desvanecerem-se. Ademais, não pode ser êle composto de partes, como se dá com sêres contingentes. Dêste modo, o ser necessário opõe-se a todo ser contingente.

Ora, o ente, que é a razão de todo contingente, nada tem de contingente, porque lhe é totalmente oposto; portanto, não pode ser constituído essencialmente de nenhuma parte contingente.

Há, contudo, várias objeções a êsse argumento. A primeira seria a de que a Tomás de Aquino não repugna a série das causas ordenadas por accidente. Êsse argumento é rejeitado, porque, nesse caso, a série das causas seria independente, o que seria absurdo. Argumentariam alguns que se os membros da coleção infinita são contingentes, a coleção, como um todo, pode ser um ente necessário. O ser contingente é de per si nada, e uma coleção de sêres contingentes seria também de per si nada.

Na verdade, o argumento *ab aeterno*, isto é, de uma criação coeterna ao Criador, o que afirmaria uma série infinita de causas por accidente ordenadas, é apresentada por Tomás de Aquino como algo que não repugna à razão ontológica. Êle não vê nenhuma razão ontológica para que tenha existido o dia um, como também não vê nenhuma razão ontológica para que se rejeite a criação *ab aeterno*. Para êle pode ter havido início da criação, mas também pode ter

sempre existido, sem que tal implique contradição. Se a nossa mente tem dificuldade em compreender esta coeternalidade da criação com o criador, deve-se debitar isto à fraqueza da nossa mente. O que é preciso salvar, e é salvo, é a antecedência ontológica e teológica do Criador sôbre a criação (1).

Contudo, escotistas e suarezistas, seguindo os argumentos de seus mestres, combatem a possibilidade da criação *ab aeterno*, por considerá-la viciada de contradição e de absurdidade, pois afirmaria um infinito quantitativo *a parte ante*, o que é absurdo. O argumento de que tôda a série de causas por accidente ordenadas, por ser de per si nada, tornaria a coleção nada, é viciado pela tendência diacrítica de nossa razão, que esquece de ver o ser contingente em sua concreção de corruptível e generável.

Por outro lado, Tomás de Aquino não afirmou apenas a série das causas por accidente, mas a necessidade do ser absolutamente necessário, que é o Criador.

Dentre as objeções à tese suareziana podem ser algumas sintetizadas do seguinte modo: os sêres contingentes sucedem por determinações necessárias. Êste argumento é manejado, sobretudo, pelos materialistas, pois o exame dos factos físicos, por exemplo, demonstra a necessidade do seu acontecer. Mas é mister não esquecer que há o ser necessário hipotèticamente, e o ser necessário absolutamente. O primeiro é aquêle que se é, é necessário; o segundo é aquêle, cuja não-existência é absolutamente impossível. Os factos físicos, se não, são necessários, não é, porém, absolutamente necessário que sejam. E a sua não-existência não implica nenhuma contradição. Outro argumento é de que não há nenhuma conexão entre o ser necessário e o contingente, razão pela qual não se pode demonstrar o ser necessário pelo contingente. Não há, realmente, uma conexão mútua, mas há uma conexão não-mútua. Assim, em relação a Deus e à criatura, por depender essencialmente esta daquele, esta não pode existir sem êle, mas daí não se pode concluir que, da existência de Deus, deva se dar a existência da criatura. Pode-se, portanto, partindo da existência do ser contingente, concluir a existência do ser necessário.

---

(1) Mais adiante voltaremos a êste tema.

Êste argumento é passível, contudo, de uma crítica. E a principal resposta que a êle se pode dar está precisamente na demonstração das teses que fizemos, que revelam que é o ser necessário que explica necessàriamente o ser contingente. Há sêres contingentes, porque há o ser necessário. Êste seria o caminho ontológico. Mas, inegàvelmente, a *via lógica* mais segura é a que parte da contingência para alcançar a necessidade. Também é necessário reconhecer, como se verifica na sucessão das demonstrações das teses, que o ser necessário impõe-se após a análise do ser contingente, pois foi partindo de que alguma coisa há, ainda não explìcitamente necessária, nem contingente, que nos foi possível alcançar a revelação do ser necessário. Há, assim, dois caminhos: o ontológico e o lógico, ambos válidos, embora, para nós, seja o primeiro axiològicamente superior ao segundo, porque dá suficiente apoditicidade que, de per si, e, isoladamente, não a dá o segundo, já que êste provoca o surgimento de uma problemática e das aporias que a ela se subordinam.

A *filosofia concreta* coloca de modo um tanto diferente essas provas. O ser contingente é o ser dependente. A dependência é do ser dependente e não do que depende; é uma modal daquele, daquele absolutamente inseparável. O ser, que é feito, não tem em si sua total e absoluta razão de ser, porque, se é feito, e o fôsse por si mesmo, existiria antes de existir. Se é feito, principia a ser e, como tal, tem um princípio que o antecede, um princípio que o predispõe, já que mostramos de modo apodítico que nenhum ser é factorado pela sua emergência, mas exige uma predisponência para ser.

Usando dos conceitos ontológicos de dependência e independência, de efectível, efectivo, e outros, como vimos, coloca-se de modo melhor o problema da contingência, evitando-se as aporias que geraram tantas discussões. A razão suficiente, a causalidade são justificadas e adquirem novo conteúdo através das demonstrações ontológicas por nós procedidas, que dão aos princípios clássicos maior validez e segurança, de modo a servirem melhormente de postulados suficientemente válidos para posteriores demonstrações.

AS DEMONSTRAÇÕES *A SIMULTANEO* E *A CONCOMITANTE*

São inaplicáveis para a prova da existência do Ser Supremo as demonstrações *a priori*, *a simultaneo* e *a concomitante*. Tal é a opinião da maior parte dos filósofos escolásticos, como Tomás de Aquino e quase todos os tomistas, Suarez e muitos molinistas, Kant, etc. Por outro lado, admitem a suficiência do argumento *a simultaneo* Santo Anselmo, Vásquez, Leibnitz, Scot, Descartes, etc.

No entanto, estão todos de acôrdo em que não se aplica, de modo algum, a demonstração *a priori*, porque não tendo o Ser Supremo uma razão de ser fora dêle, não poderíamos partir de uma premissa que encerrasse a causa da sua existência. Como já vimos, no argumento *a priori*, a conclusão é inferida de premissas, que contêm a causa real daquela, ou a razão suficiente daquela, e como tal antecedente. Ora, tal não poderia haver no Ser Supremo, pelo menos não poderia haver uma razão suficiente adequadamente distinta dêle, que fôsse sua razão. Contudo, podem-se inferir os atributos *a priori*, mas estamos aí numa explicitação do que já está nêle contido, porque não há distinção real-física entre os atributos do Ser Supremo.

Também se nega a possibilidade de uma demonstração *a concomitante*, porque, nesta, deduz-se a conclusão de algo inseparàvelmente conexionado, cujas premissas estão inseparàvelmente conjugadas por dependerem de um princípio comum, como já vimos. Ora, o Ser Supremo não pode depender de nenhum outro ser, razão pela qual não cabe a demonstração *a concomitante*.

Argumentam ainda os que negam a demonstração *a simultaneo*, que esta, além de não ser pròpriamente uma demonstração, caracteriza-se, ademais, por ser a conclusão in-

ferida, não de outra coisa que seja causa ou efeito dela, nem de alguma coisa que dela se distinga segundo uma razão de distinção perfeita, mas de alguma coisa que, implícita e formalmente, já contém a conclusão. Há aí mera explicitação, como se pode proceder quanto aos atributos do Ser Supremo.

Considera-se, assim, o argumento anselmiano (argumento *a simultaneo* ou também chamado ontológico) como inválido para o fim que pretende. E reduzem-no à seguinte forma silogística: Deus é o que nada de maior se pode cogitar, ou seja o máximo excogitável; ora, o máximo excogitável existe; logo, Deus existe.

Em "O Homem perante o Infinito" examinamos as razões apresentadas pelos adversários dêsse argumento, pois acusam-no de uma ilegítima passagem da esfera meramente lógica para a ontológica, porque não se prova ainda a existência de Deus ao afirmar que é êle o que de maior se pode cogitar, pois se não existisse, poder-se-ia cogitar outro, que existe, e êste seria, então, Deus. Conseqüentemente, Deus existe.

Podemos, contudo, sintetizar a crítica que se faz a tal argumento. A premissa maior é convencional, já que muitos podem conceber Deus, não como o ser maior que existe, como se vê em certas crenças primárias, em que há povos que adoram um deus de menor poder, de preferência a outros mais poderosos. Mas poder-se-ia objectar que, de qualquer forma, nessas mesmas crenças, há sempre a admissão da existência de um ser, que é o maior que se pode cogitar. E, ademais, uma concepção de Deus, que não lhe atribuísse tal eminência, seria falha. De qualquer forma, pode-se partir de que, em qualquer pensamento culto, a idéia de Deus implica sempre a do ser de maior poder que se pode cogitar. Se êle não existe, poder-se-ia cogitar de outro que existisse, e êsse seria maior, e seria, conseqüentemente, Deus. Pois, do contrário, o máximo excogitável, que seria o primeiro, não seria o primeiro, o que é contraditório.

A argumentação contrária afirma que, pelo facto de ser excogitado, não se prova que se dê a existência exercitada, em seu pleno exercício, fora da mente (*extra mentis*). Prova-se que a existência é meramente excogitada, não que

exista no pleno exercício de seu ser, o que exigiria outra prova. A contradição é meramente lógica, e não prova ainda a existência *extra mentis*.

Também é inválido o argumento modificado por Descartes, que se pode reduzir silogìsticamente à seguinte forma:

O ser necessário necessàriamente existe; Deus é o ser necessário; logo êle necessàriamente existe.

A resposta é contida na objecção de que o ser necessário necessàriamente existe, *se existe*. Não se prova ainda a sua existência.

Também é acusada de invalidez a forma leibnitziana, reductível ao seguinte silogismo:

O omniperfeito existe, se é possível; ora o omniperfeito é possível; logo existe.

Se fôsse impossível não existiria. Também não pode existir nem feito por si, como já vimos, pois existiria antes de existir, nem feito por outrem, porque então não seria o omniperfeito e independente que é. O omniperfeito não contém negação de qualquer espécie, mas só perfeição, nem tem partes incompossíveis, porque é simplicíssimo, do contrário não seria o omniperfeito. Não há, pois, nenhuma contradição ou impossibilidade no conceito de omniperfeito.

A objecção sintetiza-se dessa forma: que o omniperfeito é positivamente possível, não há que duvidar, mas também é possível negativamente. Impõe-se provar *a posteriori* a sua existência. O simples facto de não percebermos contradição não é ainda suficiente, pois ela pode existir ocultamente. Ademais, o silogismo peca contra as regras da lógica, porque o predicado tem mais realidade que o sujeito, o que é falso. A realidade, que tem, é a meramente cogitada, e não a realidade extramental. Para afirmar esta, é preciso provar *a posteriori*.

Todos êsses argumentos, o de Santo Anselmo, como o de Descartes e o de Leibnitz são assim impugnados. Nós não seguimos nenhuma dessas vias para demonstrar a existência apodítica do Ser Supremo, mas queremos, não obstante, agora, reexaminar essas provas acusadas de debilidade. Não podemos, contudo, apresentar nossas razões em

favor delas sem que primeiramente examinemos as razões oferecidas contra elas através dos tempos, cuja sintetização procuraremos fazer do modo mais simples e mais claro que nos fôr possível.

A existência de Deus, do ser que nada de maior se pode cogitar, na forma anselmiana, é meramente cogitada, e não demonstra a sua realidade extramental. Um anselmiano poderia dizer: se julgas que o máximo excogitável só pode existir na mente, não é êle o máximo excogitável. Mas a resposta viria imediata: a existência provada é apenas a mental. Concede-se esta, sem que, por aceitar-se a validez desta, se possa afirmar a validez da existência extramental.

Mas pode-se cogitar que o máximo excogitável não existe? Que é apenas um ser fictício? Na verdade, pode-se cogitar de que não existe o de que se pode cogitar que não existe. Mas o máximo excogitável não se pode cogitar que não existe. Portanto, êle existe. Mas acaso, respondem os objectores, inclui o conceito do máximo excogitável essencialmente a existência? Ademais, a contradição alegada não procede, porque não se nega a existência cogitada, mas apenas se nega a prova da existência extramental.

Também o argumento leibnitiziano é falho, porque se a omniperfeição não tem imperfeição nem carência, não o tem quando cogitada, mas daí a afirmação da sua existência, sem prova *a posteriori*, é improcedente.

Além dêsses argumentos e o de Descartes, apresentam alguns neo-escolásticos o seguinte:

O ente necessário existe ou não existe; ora, seria contraditório que o ente necessário não exista; logo, êle existe.

Mas, a contradição estaria em não existir enquanto cogitado. Êle só existe se existe.

Há outro argumento dos neo-escolásticos, e o mais importante, que poder-se-ia sintetizar assim: repugna metafìsicamente que o ser não seja; portanto, é necessário que o ser seja; ora, o ser necessário é Deus, logo repugna metafìsicamente que Deus não seja, como decorrência da consideração que ser é ser.

Seria contraditório afirmar que ser não é ser. Os objectores dêsse argumento diriam que concordam que há

algum ser, mas que existe absolutamente impõe-se uma distinção. Se a existência dêsse ser é demonstrada *a posteriori* concordam, mas que seja demonstrada *a priori* negam.

Julgamos que a síntese que fizemos dos argumentos pró e contra é suficientemente clara, contudo impõem-se alguns reparos imprescindíveis. O possível, argumentam alguns, implica o necessário, pois o que venha a ser. necessàriamente foi um possível que não podia deixar de ser, um possível que inevitàvelmente será.

Contudo, não há coincidência entre o possível e o necessário, daí não se poder dizer que tudo que é necessário é possível naquele sentido já exposto. É verdade que o possível implica o necessário, sem o qual o possível não seria.

Impõe-se, pois, distinguir o possível ontológico de o possível lógico. O possível ontológico implica, necessàriamente, o necessário, e não inversamente. Ora, ontològicamente, é possível em si mesmo tudo o que não contradiz o ser. O ser, que é o máximo excogitável, é possível em si, pois não contradiz o ser. Se êle fôsse meramente possível, e não existisse, seria possível em outro, o qual seria maior que aquêle. Ora, como êle está acima de tudo quanto é sua possibilidade, implica necessàriamente a sua existência. Deve-se notar que é possível o que pode ser, e não pròpriamente o que pode e não pode ser, já que o necessário prova que pode ser, e repele o poder não-ser.

Considerando-se o conceito de possível, tomado ontològicamente como o que pode ser, o ser necessário pode ser porque é. Para negar-se a existência do ser necessário, ter-se-ia que provar que êle é impossível, o que é absurdo. O ser necessário não só exige a sua possibilidade, como em seu *logos* implica a existência. Ora, os possíveis são possíveis em outro; o ser absolutamente necessário não poderia ser possível em outro, pois não seria, então, absolutamente necessário, pois, para ser tal, tem de ser em si mesmo. O ser necessário não contradiz, portanto, o ser.

Quando Descartes declara que o ser necessário necessàriamente existe, esta premissa já era a conclusão de uma argumentação implícita, que prova a necessidade da existência do ser necessário. Ademais, se não existisse o ser necessário, os possíveis seriam possíveis em sêres possíveis,

o que levaria ao absurdo. Ontològicamente, há possíveis porque há um ser necessário. A possibilidade é aptidão para ser. Ora, essa aptidão para ser não pode ser dada pelo nada, mas sim por um ser. E se os sêres antecedentes, que dão a razão de ser possível aos sêres possiveis, fôssem, por sua vez, apenas possíveis por si mesmos, nada existiria.

A existência do ser necessário decorre de uma necessidade ontológica, e não lógica. Note-se que Sto. Agostinho, pela sua filiação filosófica platônica, não construía o seu filosofar sôbre razões lógicas, pois a posição platônica coloca o lógico num grau hierárquico inferior ao ontológico. É êste que dá razão àquele, e não vice-versa.

Não é o homem, com seus esquemas mentais, que justifica e dá razão ao mundo, mas são as estructuras ontológicas que dão o fundamento às estructuras esquemáticas do homem. Não é porque nós podemos pensar num ser omniperfeito, que êsse pensamento dá existência a êsse ser. A validez do nosso pensamento é dada pela inteligibilidade do ser, mas essa inteligibilidade não é um mero produto do homem, mas sim êste, por participar da perfeição divina, é capaz de cogitar a omniperfeição.

E torna-se isso evidente, porque a ausência do ser necessário nos colocaria em possíveis dependentes de possíveis, o que nos levaria à nihilificação de tudo. Se lògicamente chegamos ao necessário, partindo do possível, ontològicamente a razão do possível está no ser necessário.

Ademais, se o ser necessário, que é possível à nossa mente, não existisse extra-mentalmente, abismar-nos-íamos em o nada. A sua existência decorre de modo necessário, porque a sua possibilidade prova a não-contradição com o ser, mas simultâneamente afirma a sua existência, porque, do contrário, o ser estaria negado. A análise ontológica demonstra, *concomitantemente*, que o conceito de ser implica o do ser necessário, isto é, aquêle que não pode não-ser.

Ora, aquêle ser que é, e não pode não-ser, é o primeiro, pois sem êle nenhum outro poderia ser. Ontològicamente, chegamos à conclusão de que há necessàriamente um ser necessário primeiro, independente de qualquer outro, que é a razão do ser dos outros.

O que se tem pensado sôbre o Ser Supremo em todo o pensamento culto da humanidade é êsse ser, o qual necessàriamente existe. Lògicamente, pode-se dizer que o conceito de possibilidade não inclui o de necessário ou o de necessidade. Mas temos demonstrado em nossos trabalhos que a construção lógica, realizada pelo homem, caracteriza-se pela formação de estructuras eidético-noéticas excludentes umas das outras. O homem pode pensar na possibilidade separadamente da necessidade. Mas se a mente humana tem essa capacidade de excluir, e de separar os aspectos da realidade, em qualquer esfera, o mesmo já não se dá quando, superando os anteriores limites da nossa razão, trabalhamos ontològicamente, pois, nessa esfera, a possibilidade é falsa sem a necessidade. Em "Filosofia e Cosmovisão", mostramos como é imprescindível ao pensamento filosófico ultrapassar as condições e a contingência da razão humana, para alcançar uma super-razão, que é aquela que se funda na ontologia. A metamatematização do pensamento filosófico só se poderia dar, libertando-se o homem dos conceitos estanques que a sua razão constrói, ao separar os fragmentos da realidade em séries abissalmente diacríticas, como distantes umas das outras, por uma contingência utilitária, para melhor compreensão do mundo.

Essa fase evolutiva da inteligência humana foi, inegàvelmente, um ponto alto do pensamento humano, que teve o seu esplendor máximo na obra grandiosa de Aristóteles e da profunda análise dos escolásticos. Mas, impõe-se agora que penetremos num outro estágio, que chamamos super-racional, em que a inteligência humana se debruça sôbre si-mesma, reexamina as suas construções eidético-noéticas, analisa as estructuras esquemáticas construídas através do tempo, e volvendo os olhos para as razões ontológicas, busca dar novos conteúdos a êsses esquemas. Não serão mais aquêles eivados de antropomorfismo, prenhes da nossa experiência, marcados com o sinal humano, mas agora superados por razões de ordem ontológica. Sòmente dando êsse conteúdo ontológico à esquemática filosófica, é possível ao homem ultrapassar os anteriores limites da própria razão, e invadir um terreno novo, cheio de promessas e de maior solidez.

Estas são as razões que nos levam a justificar a nossa posição, porque se a filosofia não se metamatematizar, dentro

de complexos estructurais ontológicos, fortalecidos pelo rigor que a Ontologia pode dar, a mente humana continuará separando o que está unido, esquecendo de considerar concretamente o que, por uma contingência da sua natureza, ela abstrai. A *filosofia concreta* só pode fortalecer-se, seguindo êste caminho, e é sòmente seguindo-o que poderá ela oferecer melhores frutos.

Continuaremos, pois, a examinar a tese de Sto. Anselmo.

COMENTÁRIOS SÔBRE A PROVA DE SANTO ANSELMO

É possível em si mesmo tudo o que não contradiz o ser. O *quod majus est...* é possível em si, pois não contradiz o ser. Se fôsse um meramente possível, e não existisse em acto, seria um possível em outro. E êsse outro, ou seria o *majus*, ou não o seria. Se não fôsse, seria absurdo que um ser contivesse em si a possibilidade de ser mais do que a sua natureza. Ora êsse mais é ser absolutamente em acto e independente de qualquer ser. A independência, assim, viria da dependência, o que é absurdo. Ademais, a potência ultrapassaria a natureza do ser, que não é ainda o *majus*, mas que poderia sê-lo. E êsse excesso de ser, se é dêle, tem de nêle ser acto, pois em potência seria absurdo, e, neste caso, a potência teria mais ser que o que é em acto, e o infinito actual seria potência, o que é absurdo.

Se admitíssemos que ultrapassa a natureza do que é, teríamos um ser sobrenatural e transcendente, ao qual negaríamos a realidade de ser em plena eficienticidade, o que seria ademais absurdo. Resta apenas que o *majus* seja, e não pode deixar de ser; em suma, que necessàriamente é, e é necessàriamente. É possível em nossa mente, mas que necessàriamente é, resta-nos saber. Não podemos dizer dêle, que se é, é o *majus*, mas temos de dizer dêle que é, e necessàriamente só é. A possibilidade está em nós, e não nêle.

O argumento de Santo Anselmo era ontológico e não lógico. Se fôsse apenas lógico, haveria razão de afirmar que nêle havia um salto indevido de uma esfera para outra, da lógica para a ontológica. Mas, na verdade, o seu raciocínio pairava sobretudo na esfera ontológica, embora partisse, como não podia deixar de ser, da conceituação hu-

mana, mas para alcançar uma conceituação ontológica, que só pode ser o que é (monovalente, portanto).

Ademais, não podendo ser em si uma potência, a possibilidade que nossa mente capta do *majus* leva-nos a reconhecer que êle necessàriamente existe. Como poderia o menos conter o mais? Partimos, não há dúvida, da não contradição entre o *majus* e o que é contingente e dependente de nossa experiência. Restaria apenas um ponto objectável: que erramos ao admitir a sua possibilidade. O *majus* não seria possível, mas impossível. Emprestaríamos possibilidade a uma ficção nossa. Resta, então, examinar se é realmente uma ficção. Conceituamos o *majus* por oposição ao contingente, diriam. Mas, na verdade, verificamos pelas operações iterativas ontológicas, que o ser independente e omniperfeito é absolutamente necessário. É a nossa mente que pode julgar que é possível, embora seja real *extra mentis*. Mas, pelos caminhos da dialéctica ontológica, sua necessidade esplende, não por razões nossas, mas pela própria glória do ser. Já vimos que só há contradição ao ser quando a sua afirmação implica a negação da sua natureza. E a contradição do ser é o nada. Dizer-se que um ser é omniperfeito, não é predicar-lhe o nada. O verdadeiro conceito ontológico de possível é *o que pode ser*, e não *o que pode ser e pode não ser*.

A iteração dialéctica ontológica mostrou-nos que o Ser Supremo pode ser. Não podemos dizer dêle que pode e pode não ser, porque o não poder ser dêle é absurdo, como vimos. Êle só pode ser e, porque só pode ser, é.

Sendo êle necessário, prova que pode ser, e repele o *poder não-ser*.

O *majus* é o ser omniperfeito e independente. Se se admite um ser que não é omniperfeito e independente, êle não é o *majus*. Além disso, haver um ser que contenha tôda a perfeição de ser, e que não venha de outro, não é uma possibilidade (pois como possibilidade é captado num estágio ainda primário da nossa operação psíquica), mas é uma necessidade absolutamente simples, é *simpliciter* absoluta. Não pode não-ser, é impossível que não seja, como vimos pelas demonstrações anteriores. Além de não conter contradição a sua existência, a sua existência se impõe ontològicamente. Portanto, a admissão de que o *majus* é o

ser omniperfeito, subsistente por si mesmo, independente portanto, não é apenas lógica, mas também ontológica.

Ora, o que se entendeu sempre por Deus? No pensamento elevado e mais culto do homem, Deus é êsse ser omnipotente, omniperfeito, subsistente por si mesmo, cuja essência é a sua existência, ou cuja existência é a plenitude de ser de sua essência, ou o ser cuja essência é existir plenamente. Se se conclui, como o faz Santo Anselmo, que existe necessàriamente, não há salto do lógico para o ontológico, porque a premissa maior não é apenas lógica, mas ontológica também. E não é do seu aspecto lógico que êle conclui a existência, mas do ontológico, porque não é o lógico que afirma a existência, mas sim o ontológico. Já vimos que o juízo lógico afirma uma possibilidade de ser, mas o juízo ontológico afirma necessàriamente a existência, e o faz apodìticamente. A premissa maior do silogismo de Santo Anselmo é um juízo ontológico, no sentido que expomos. Não há, assim, nenhum salto indevido.

Dêste modo, a prova ontológica de Santo Anselmo é, na dialéctica ontológica, absolutamente rigorosa.

Outro comentário impõe-se aqui. Rigorosamente o verdadeiro possível é o que não é realizado em acto. E possível é o que pode actualizar-se em acto. Podemos, assim, tomar especìficamente o possível.

a) como o que pode ser (é possível tomado genèricamente (*generatim*);

b) o que pode vir a ser e ainda não é (é o possível distinto do acto);

c) o que é e, por isso, pode ser (é o possível junto ao acto).

O ser que se é, é necessário, é o ser hipotèticamente (*hypotetice*) necessário. Assim, se algo, na esfera das coisas físicas, existe, podemos encontrar a necessidade de sua existência, por estas ou aquelas causas coordenadas. Se existe, é necessária a sua existência, mas *dependente*.

Mas o ser absolutamente necessário *simpliciter* não é aquêle que se pode ser, pode *se é*. A condicional não cabe, porque sua existência não é necessária por ser efectivada, mas é necessária, porque, do contrário, nada é. O ser

absolutamente necessário *simpliciter não pode não-ser*. É necessàriamente, pois sem êle nada é. Sua existência pode, lògicamente, ser alcançada *a posteriori*, partindo da contingência, como se procede na escolástica em geral, mas pode ser alcançada pelo rigor da simultaneidade ontológica, como exemplifica a prova de Santo Anselmo. Que o ser humano possa alcançá-lo pela iteração lógica nada impede que também possa alcançá-lo pela iteração dialéctica ontológica. Já provamos que há sêres contingentes, porque há um ser necessário absolutamente necessário. E é êste que dá a razão suficiente ontológica aos outros. Podemos partir reversivamente da nossa experiência intelectual, como se procede nas provas *a posteriori*. Mas podemos também alcançá-lo pela simultaneidade da prova ontológica, pela qual beiramos já a eternidade das razões ontológicas, que são coeternas. A primeira prova revela apenas a contingência humana, da qual decorre. É ainda o produto da razão no afanar-se em alcançar a verdade. A segunda revela um estágio mais elevado dessa razão, que já penetra no que é. É por isso que declaramos que os processos iterativos da dialéctica ontológica, por nós preconizada, colocam-nos num estágio mais alto da racionalidade, colocam-nos numa super-razão, e esta não desmerece a outra, mas lhe dá novos conteúdos, e a fortalece e a justifica.

Pode-se ainda dar validez ao argumento de Santo Anselmo e às variantes de Descartes e Leibnitz, usando as seguintes demonstrações:

Necessàriamente existe o ser absolutamente necessário, porque nenhum ser contingente é razão de ser suficientemente absoluta do que é.

O máximo excogitável pelo homem é o ser absolutamente necessário, aquêle sem o qual nenhum outro seria possível. Ora, se nenhum outro ser poderia ser, sem o ser absolutamente necessário, o máximo excogitável existe. Existe não porque é o máximo excogitável, no sentido do que é criado pelo homem, mas é o homem que, em sua máxima excogitação, alcança a necessidade da existência do ser màximamente excogitável, que é o ser absolutamente necessário.

Ora, o que se entende por Deus, na exposição anselmiana, é o que se entende por ser absolutamente necessário,

que é o máximo ser excogitável pelo homem e que nenhum outro pode ser excogitado, além dêle, pois é a fonte de todos os outros, a razão de ser de todos os outros. Conseqüentemente, Deus existe, porque Deus é em todos os pensamentos cultos superiores o ser máximo excogitável, como ser absolutamente necessário, para que algo haja.

Ademais, êsse ser absolutamente necessário, se quisésemos partir da lógica, pondo de lado o *logos* ontológico que dá rigor à tese de sua afirmação, não contradiz o ser, pois não contradiz o ser um ser absolutamente necessário, pois só contradiz o ser o nada absoluto, porque um afirma a posse do ser, e o outro a total e absoluta privação do ser.

Se o ser absolutamente necessário não existisse, permaneceríamos em pleno contingentismo, e teríamos que negar validez de existência ao que o homem havia alcançado em sua máxima excogitação, que é a necessidade de existência de um ser absolutamente necessário. Ora, como é imprescindível a existência de tal ser, o ser necessário, que julgamos poder não existir, não é mais o ser absolutamente necessário, mas sim um ser contingente; não é, portanto, o máximo excogitável. Estaríamos, então, falando não pròpriamente do que desejávamos falar. A necessidade da existência do ser absolutamente necessário não é uma criação lógica. Sua necessidade não é dada pela nossa esquemática. O que se verifica é que êle é ontològicamente necessário, e o homem, em sua excogitação, alcança a existência dêsse ser, que é, ademais, o máximo excogitável. Não é, pois, a existência lógica que lhe dá a existência ontológica. É a sua existência ontológica que dá validez, rigor e conteúdo à existência lógica.

Ainda poder-se-ia argumentar do seguinte modo: que era o máximo excogitável, para Santo Anselmo, o ser absolutamente necessário, depreende-se claramente dos argumentos que apresenta a seu favor em sua resposta às objecções de Gaunillon. Êste havia afirmado que o simples facto de pensarmos nas Ilhas Bem-aventuradas, onde tôda a riqueza terrena pudesse existir, e que seriam assim perfeitas, não provaria, em nada, a sua existência. Santo Anselmo responde que não há paridade na objecção ao seu argumento, porque as Ilhas Bem-aventuradas seriam um ser contingente, que poderia, portanto, existir ou não, enquanto o máximo excogitável não é o ser contingente. Portanto,

para Anselmo, é o ser absolutamente necessário. Se somos capazes de alcançar, pela excogitação, o ser absolutamente necessário, tal demonstra que a afirmação dêste é realizada através de uma especulação, de uma cogitação demorada. Deus nada mais é que o ser absolutamente necessário. Portanto, ambos se identificam. O ser absolutamente necessário tem de existir, pois, do contrário, não seria o ser absolutamente necessário. A existência de um ser absolutamente necessário não pode depender de nossa mente, pois, então, seria um ser dependente desta. Tem de ser por razão de si mesmo. Ora, se tal ser é possível para nós, e não implica contradição, tal demonstra que há, virtualmente, para nós, e que o pode alcançar a nossa mente, quando retamente conduzida. Sua existência evidencia-se por si mesmo e não por nós. Qual a prova desta afirmação? É a seguinte: a possibilidade de um ser contingente é contingente. A possibilidade de um ser absolutamente necessário é necessária. Se somos capazes de alcançar pela excogitação, tal nos prova que êle existe, pois, do contrário, o ser meramente contingente conteria confusamente em si a possibilidade de um ser absolutamente necessário, o que seria afirmar que o menos conteria o mais. Se a nossa especulação filosófica pode alcançar ao ser absolutamente necessário, sem contradição, de onde viria a razão dêsse ser senão dêle mesmo? Tudo quanto é possível no ser absolutamente necessário, é. Se a sua existência é possível, ela é necessàriamente. A captação da sua possibilidade é apenas de nossa parte, não que êle seja apenas um possível.

A prova de Santo Anselmo pode assim ser defendida, seguindo vários caminhos que patenteiam a sua validez ontológica.

A VIA EXISTENCIALISTA

A via existencialista é a análise fenomenológica do homem como existente, e não é apta para alcançar e provar apoditicamente a existência do Ser Supremo, nem tampouco o consegue o existencialismo transcendentalista.

O existencialismo imanentista não pode desbordar os limites da contingência humana, e quando um Heidegger, em sua segunda fase, alcança a transcendência de Deus, não o consegue através de argumentos apodíticos, mas apenas com razões meramente cogitadas, seguindo as vias idealistas. Os existencialistas transcendentalistas católicos, como G. Marcel, usam a via anti-intelectualista, e alcançam apenas a patência (afectiva) da existência do Ser Supremo, e não sua prova rigorosamente apodítica, que ultrapasse a subjectividade. Idênticamente, se pode dizer da obra de todos os outros existencialistas cristãos, como Berdiaeff, Chestoff, Carlini, Stefanini, Lavelle, Le Senne e dos não-católicos como Sartre, Merleau-Ponty, Camus, Kunz, Haeberlin, Jaspers, Wust, etc., sem que tal afirmativa desmereça o que há de positivo em suas contribuições para melhor estudo e compreensão da natureza humana, visualizada do ângulo apsicológico sobretudo.

Sem dúvida, a contribuição que o existencialismo trouxe para a filosofia foi, como muito bem diz Hellin, a descrição fenomenológica da contingência e da miséria própria do homem que, para êle, é a única. Essa novidade consiste apenas em neologismos, afirma êle, porque, na realidade, a imensa literatura ascética dos cristãos já havia examinado com exuberância, e até com maior profundidade, tais aspectos.

Na verdade, para o que pretende a *filosofia concreta*, a contribuição do existencialismo é quase nula, porque em

nada favoreceu nem favorece a metamatematização da Filosofia, que esta empreende e considera como a única via hoje aproveitável para o filosofar sair das armadilhas anti-intelectualistas e irracionais, de cunho naturalmente estético, que a ameaçam, tornando-a mais um produto heterogêneo da heterogeneidade criadora do homem.

Não queremos, com essa afirmativa, indicar que êsse seja um caminho novo. Absolutamente não. É um velho caminho que fôra perdido, porque Pitágoras, em seus ensinamentos, procurou indicar e indicou sempre aos discípulos o caminho da demonstração apodítica, o afastamento do filosofar das meras evidências subjectivas, a busca de um critério matemático, no amplo e genuíno sentido dêsse têrmo, para evitar que o artista lírico em nós perturbasse a criação filosófica, embora deva ser estimulado o artista eumólpico para a criação estético-transcendental. Não se trata de criar ficções, mas de captar o que concretamente é. Consideremos, pois, a contribuição existencialista valiosa apenas na esfera que apontamos. Em relação à filosofia não representa nenhum progresso.

A PROVA DAS PERFEIÇÕES

As perfeições podem ser ou *mistas* ou *simples*. Chamam-se de mistas, as que, em seu conceito, implicam imperfeição, como *tamanho, cavalo, calor*, etc.; simples, as que não contêm em seu conceito imperfeição, e excluem tôda imperfeição, como *ente, bem.*

Esta primeira classificação das perfeições surge ante a *filosofia concreta* do seguinte modo. As perfeições ônticamente existentes nos sêres finitos (feitos) são híbridas; são as perfeições que estão nas coisas. As estructuras ontológicas, que não têm um ser subjectivo que as represente, são perfeitas eidèticamente, e, noèticamente, tanto na conceituação rigorosamente lógica, como na ontológica.

Nos sêres singulares fácticos, as perfeições são sempre híbridas ou mistas.

As perfeições são ainda *accidentais* e *essenciais*. As accidentais estão fora da essência da coisa, enquanto as essenciais são da própria essência específica, genérica ou transcendental da coisa. Assim temos *vermelho, pesado,* no primeiro; e *homem, bem,* para o segundo.

Chamam-se de perfeições *predicamentais* as razões genéricas, como *corpo, animal; transcendentais* são aquelas predicáveis de todos os inferiores e de suas diferenças, como *ente, bem, unidade,* etc.

Subdividem-se ainda os transcendentais em *pròpriamente ditos,* como são os transcendentais bem, verdadeiro, ente, etc., e *transcendentais impròpriamente ditos,* aquêles que se predicam essencialmente de todos os inferiores e de suas diferenças, sem que os inferiores sejam, por sua vez, todos os sêres. Temos o exemplo de *vivente,* que se pode predicar de tôda a espécie e modo de ser vivo, não, porém, de todos os entes.

São ainda as perfeições sujeitas a graus (gradatividade); são intensivas, mais ou menos intensas. Além dessa hierarquia intensista, revelam ainda hierarquia axiológica, pois umas, em certas circunstâncias, podem valer mais que outras.

São fundados nas perfeições, que alguns argumentam para alcançar uma demonstração da existência de Deus, que, nas religiões, corresponde ao Ser Supremo da Filosofia Concreta.

Não se fundam êles nas perfeições mistas ou híbridas para alcançar uma perfeição infinita, já que aquelas são contingentes, e a infinita deve ser absoluta. Por maior grau de intensidade de uma perfeição mista, jamais essa poderia alcançar o grau infinito que exige máxima simplicidade, o que não se pode dar com as perfeições mistas, que sempre o serão.

As provas, que usam do argumento das perfeições para alcançar o Ser Supremo e Infinito, são mais valiosas quando se reduzem ao argumento da contingência e dos efeitos, mas insuficientes quando apenas partem dos graus.

TESE 133 — *O Ser Supremo tem tôdas as perfeições possíveis em acto.*

A um ser, ao qual nada falta do que lhe é devido para ser plenamente o que é, diz-se que é perfeito. E o nosso conceito de perfeição só pode receber êsse conteúdo ontológico. No entanto, não inclui, nêle, o conceito de perfeição absoluta, o qual implica aquêle ser ao qual nada falta para ser plenamente ser, como se dá com o Ser Supremo, ao qual nada falta para ser plenamente *o ser*. No entanto, um ser pode apresentar essa plenitude segundo um aspecto específico ou genérico. Assim um ser humano, enquanto genèricamente, nada lhe falta para ser humano, embora não seja humanamente tudo quanto humanamente o humano pode ser. Temos, então, uma perfeição relativa neste caso. Os escolásticos, seguindo a linha aristotélica, falavam em perfeição *simpliciter*, no primeiro caso, e perfeição *secundum quid*, no segundo; absolutamente simples a primeira, e apenas formalmente a segunda. Esta (*secundum quid*) é a presença da perfeição devida para ser isto ou aquilo; e a outra perfeição absolutamente simples (*perfectio simpliciter*) é ter tôda a perfeição conveniente à sua natureza. Assim o homem tem a perfeição devida para ser homem, mas o Ser Supremo tem a perfeição devida à sua natureza de ser infinitamente o ser, a fonte de tudo quanto pode ser ser.

Decorre apodìticamente das teses já demonstradas que ao Ser Supremo, que é actualidade pura, nenhuma perfeição pode-lhe faltar, pois, do contrário, haveria algum ser fora do ser, e em o nada, o que é absurdo pois tôda a perfeição é positiva, como já se demonstrou. E se a perfeição possível nêle fôsse apenas uma possibilidade, não seria êle uma actualidade pura, o que também já foi demonstrado que é improcedente. Conseqüentemente, nêle, tôdas as perfeições possíveis estão em acto, na plenitude do acto infinito, não naturalmente no acto finito do ser que é isto ou aquilo, pois

ser isto ou aquilo, *hic et nunc*, é já um modo deficiente de ser. Temos, aqui, fundado na dialéctica ontológica, o pensamento platônico em sua pureza, pois tôdas as perfeições arquetìpicamente são absolutamente em acto, e o ser, que é isto ou aquilo, apenas o é por participação (*metéxis*), ao imitar a perfeição absoluta (*mímesis*), o que nos revela a perfeita identidade de vistas entre o platonismo retamente compreendido com o pitagorismo também retamente entendido.

Não pode haver predicado oposto (isto é, com positividade) à natureza da actualidade pura no Ser Supremo, pois se tal se desse êle careceria de ser, o que é absurdo ante o que já foi demonstrado. E se, nêle, os possíveis não estivessem em acto, haveria nêle carência. Compreende-se, pois, que a perfeição absoluta do Ser Supremo é na linha do ser e, como tal, é êle omniperfeito, pois, do contrario, nêle haveria uma perfeição com carência de certa perfeição. Por ser absolutamente acto puro, exclui tôda potencialidade. Conseqüentemente, tudo quanto pode ser, nêle é absolutamente em acto. Mas como o modo de ser temporal é deficiente, no Ser Supremo, por ser absoluto, o poder ser não é nêle no modo de ser do ser finito. Assim a sabedoria limitada do homem não pode ser limitada em acto no Ser Supremo, mas nêle a sabedoria é infinitamente em acto, porque tudo quanto é possível ser conhecido nêle já é.

A prova da unicidade do Ser Supremo, que já foi feita, impede, por sua vez, que algo, que é, esteja desligado dêle. Ademais, se muitos fôssem os sêres primordiais, todos seriam imperfeitos. A omniperfeição prova também, por outra via, a sua unicidade, como esta prova a omniperfeição. Por ser único, é omniperfeito, por ser omniperfeito é único. Na via dialéctico-ontológica, chegamos à unicidade pela omniperfeição, mas também ao inverso, sem quebra de coerência.

Tôda perfeição, ou é criada, ou incriada, ou meramente possível. Se é criada, provém do Ser Supremo, como provêm tôdas as coisas criadas, pois a causa contém a perfeição do efeito; se é incriada está no Ser, e não em o nada; e se é meramente possível, não podendo ser do nada, pois o nada é impossível sob todos os aspectos, só pode ser do Ser Supremo. É possível o que não implica nenhuma contradição para ser. Ora, o que pode ser, só pode estar no Ser Supremo, que contém todo o ser possível. Sendo êle actua-

lidade pura, o poder ser, nêle, é em acto, e nêle é em acto o poder de poder haver isto ou aquilo. Tal conclusão decorre, também, da unicidade do Ser Supremo.

TESE 134 — *O Ser Supremo contém formalmente tôdas as perfeições absolutas, e contém as perfeições dos sêres finitos não formalmente, mas intencionalmente, virtualmente e eminentemente.*

Já demonstramos que o Ser Supremo contém tôdas as perfeições possíveis, as criáveis e as criadas, pois é êle fonte e origem de tôdas as positividades, visto que o nada é impossível e não pode criar.

Mas é preciso estabelecer, em bases ontológicas, e não apenas lógicas, como pode o Ser Supremo contê-las.

A perfeição é qualquer realidade ou entidade positiva, que constitui um modo positivo de ser actual ou possível. Dêste modo, são perfeições actuais as que estão no pleno exercício de seu ser, e possíveis as que podem ser actualizadas. Ora, no Ser Supremo, os possíveis são perfeições nêle, pois já vimos e demonstramos que nêle não há meras possibilidades, mas apenas o poder de actualizar dêste ou daquele modo o que nêle é.

Há perfeições que são exclusivas do Ser Supremo, como a infinitude absoluta, tomada, aqui, não no sentido etimológico, mas no positivo. São "modos" de ser imparticipados pelas criaturas e imparticipáveis em sua absoluta pujança, como a eternidade, a imutabilidade absoluta, a ipseidade. O Ser Supremo contém-nas formalmente. Chamam-se de *não exclusivas* aquelas perfeições, das quais podem participar as criaturas, como já vimos, ao estudar a participação em "Ontologia e Cosmologia".

Destas últimas perfeições, podemos considerar aquelas que, em sua estructura eidética, não incluem imperfeição alguma, nem oposição de qualquer outra perfeição igual ou maior, como a sabedoria, pois a ignorância é não-ciência, é privativa, é carência e, portanto, não é perfeição, já que nenhuma perfeição pode ser uma carência, uma ausência de ser, mas sim presença positiva de ser.

Dessas perfeições é melhor tê-las do que não tê-las. Essas perfeições são absolutamente simples em sua estruc-

tura eidética, e eram chamadas pelos escolásticos de *simpliciter simplex*.

Há perfeições que, embora não incluam nenhuma imperfeição, e não tenham perfeições contrárias que a elas se oponham, a sua ausência não implica um estado de inferioridade. Essas perfeições são meramente simples, como a paternidade em Deus, para os escolásticos.

Há perfeições que, em seu conteúdo eidético, implicam imperfeição, como a perfeição de ser isto ou aquilo. São perfeições corruptíveis, e que pertencem às criaturas enquanto tais. São as perfeições *mistas, híbridas*.

Podem os sêres conter perfeições de vários modos:

a) *Intencionalmente*, se os intelege e ama. Assim o Ser Supremo contém tôdas as coisas actuais e possíveis por intelecção, como vimos e veremos;

b) *Fìsicamente*, se contém a sua realidade, e esta pode ser de vários modos, que passaremos a examinar:

1) *Formalmente*, se as contém segundo a sua qüididade própria e não metafísica. Assim diz-se que tem sapiencia formalmente se tem uma noticia estricta da coisa.

2) *Eqüivalentemente*, se não a contém segundo sua própria razão, nem pode produzi-la, mas tem-na contudo, embora inferior, um modo eqüivalente de tê-la. Assim nós, homens, não dispomos da acuidade dos sentidos que tem alguns animais, mas podemos tê-la de modo eqüivalente, não só por intrumentos técnicos, mas também por representaçoes aproximadas.

3) *Virtualmente*, se temos o poder de fazer. Assim o homem tem virtualmente a perfeição de fazer isto ou aquilo, porque pode fazê-lo, mesmo que não o faça.

4) *Eminentemente*, consiste em não ter a perfeição segundo a própria qüididade, mas em ter uma perfeiçao de ordem superior, que contenha o poder inferior. Assim o Ser Superior contém a perfeição máxima causal, que contém eminentemente as perfeições inferiores, e pode produzi-las.

Não há dúvida, em face das demonstrações já feitas, que o Ser Supremo contém formalmente em acto as perfeições absolutamente simples, não como as têm as criaturas.

As perfeições mistas ou híbridas, êle as tem em acto, mas só eminentemente, e virtualmente.

Por sua natureza, o Ser Supremo é absolutamente simples e perfeito, e nêle não há nenhuma imperfeição. As perfeições, que êle contém formalmente, são nêle sem imperfeição alguma. E contém eminentemente as perfeições absolutamente simples, com exclusão de qualquer imperfeição. Mas, por contê-las formal e eminencialmente, nada impede que as contenha também verdadeira e formalmente.

As perfeições mistas ou híbridas, não as contém formalmente, mas sim virtual e eminentemente.

Se as contivesse formalmente seria imperfeito. E as contém *virtualmente* porque pode produzir, e só êle pode produzir tudo quanto é e pode ser, e, *eminentemente*, porque, contendo as perfeições no supremo grau, inclui os graus inferiores.

No Ser Supremo, nenhuma pode estar formalmente como está na criatura. Nesta é uma perfeição híbrida, mista, contingente e criada.

Objectar-se-ia que se no Ser Supremo estão contidas tôdas as diversas perfeições das criaturas, nenhuma está fora dêle e, conseqüentemente, essa tese seria panteística. Êle, porém, as contém eminente e virtualmente, e é origem delas. Seria panteísmo se se afirmasse que as contém física e idênticamente às criaturas, o que seria ontològicamente falso.

TESE 135 — *O Ser Supremo é apenas ser, e ser intensistamente máximo.*

O Ser Supremo é um ser subsistente absolutamente. E nêle essência e existência se identificam. Portanto, o Ser Supremo é *ser* e nada mais que *ser*, e é intensistamente o máximo que um ente pode *ser*.

E tal é evidente porque não há mais ser além dêle, nem êle pode ser mais que ser, porque nada há mais fora do ser. Êle é, assim, apenasmente ser (minimalmente), e o mais intensistamente ser (maximalmente).

É dêste modo que podemos melhor compreender o sentido das palavras de Nicolau de Cusa, quando afirmava que

o Ser Supremo é o *maximum* e o *minimum* de ser. Nêle, pois, os opostos coincidem, pois menos que ser é nada, já que não há meio têrmo entre ser e nada, e o mínimo de ser é ser, e como êle não é mais do que ser (*minimum*) é também intensistamente o máximo de ser (*maximum*).

Como corolário desta tese:

Só o Ser Supremo é o ser por essência, enquanto o ser finito não o é.

Que é êle o ser por essência já o provamos, e é só êle. O ser finito, por ser dependente, não é um ser por essência, porque, neste, a essência e a existência não se identificam, pois ser finito é ser isto ou aquilo, e não apenasmente ser, como podemos predicar do Ser Supremo.

TESE 136 — *O Ser Supremo é real, intrínseca, primordial e necessàriamente o ser que é existente por essência.*

Tudo quanto é, o é de certo modo. O ser que nos aparece agora como sendo isto ou aquilo, nessa coordenada que mantém conosco, é para nós, isto ou aquilo. Assim, *esta* árvore surge-nos como ela o é para nós, embora seu raio de acção possa ir até os confins do universo, e só possamos dizer que ela é o que ela é em si mesma, desde e até onde e aonde tudo principia a ser e deixa de ser. A ciência moderna encontra-se agora em face dêste vislumbrar a realidade de cada coisa em si mesma. O raio de acção de cada elemento cósmico deve prolongar-se em linha reta até os últimos limites do Cosmos. É assim cada ente corpóreo co-extensivo com todo o espaço cósmico, e o campo de domínio de sua acção prolonga-se até os últimos limites. Um átomo, como bem o diz Teilhard de Chardin, é o centro infinitesimal do próprio Mundo.

Contudo, nesta ou naquela coordenada, relacionadamente a estas ou aquelas coordenadas, esta coisa ora é isto, ora é aquilo. Assim esta árvore, unidade (*totum*) de uma multiplicidade de moléculas e de átomos, é uma unidade de um sistema (multiplicidade), que constitui um todo tensional. E observa-se, ademais, que as suas partes, que estritamente a compõem, obedecem ao interêsse da totalidade, do *totum* sistemático de sua tensão, com sua coerência e com a coesão

funcional de suas partes. Diz-se, assim, que esta árvore apresenta, nesta coerência, e na coesão funcional de suas partes, uma proporcionalidade intrínseca, que perdura através de todo o processo de seu existir, que lhe dá uma unidade não meramente quantitativa, mas específica. Ela é árvore através do fluir de sua existência. Ora, então, nela, há algo que perdura, que constitui formalmente ela mesma, e que a distingue de tudo o mais, que a torna diversa de tudo o mais. É o que nela é o que ela é, pelo qual ela é o que ela é. É a isso que se tem chamado geralmente de *essência*.

Mas essa essência, que encontramos nas coisas, pela qual elas são o que elas são, escapa, em sua intrinsecidade, ao nosso conhecimento. Não sabemos, a não ser nos *artefacta*, no que é produto de nossa arte, o que pelo qual (*quo*) as coisas são o que elas são. Se não podemos estabelecer o esquema cósmico dessa lei de proporcionalidade intrínseca das coisas (os *eide* delas, em si mesmas), podemos, no entanto, intencionalmente (através de nossos esquemas eidético-noéticos), estabelecer um esquema de nossos esquemas, que nos permita compreendê-las (*cum prehendere*, prendê-las em nossos esquemas e classificá-las, por assimilação, às nossas estructuras esquemáticas, *conceituando-as*, portanto). Assim o pelo qual a árvore é árvore, ou esta maçã é maçã, a lei de proporcionalidade intrínseca que a faz ser maçã como ela é e não outra (*diverso ab omni*), escapa-nos ainda, mas sabemos, contudo, se ela é o que ela é, diversa, distinta de tudo o mais, é porque, nela há algo que a faz ser outra que as outras, e se através de seu fluir ela permanece sendo maçã, é que nela há algo pelo qual é ela o que ela é através de seu fluir.

Dissemos que essa lei de proporcionalidade intrínseca é *formal* (e corresponde à *forma* de Aristóteles), porque é constituída de elementos intrínsecos e não-extrínsecos. Não é a figura da maçã que a torna maçã, embora a classifiquemos figurativamente em parte em nossas pobres classificações, mas é o que intrìnsecamente coordena as suas partes numa proporcionalidade, já que a maçã é uma unidade de multiplicidade, como o é todo ser corpóreo, o que nela é intrínseco, e ainda se nos escapa.

Como decorrência dessa visão concreta da *essência*, desde logo percebemos que as coisas são o que elas são ou podem

ser em si mesmas, *in re*, independentemente de nossa consideração sôbre elas. Essa essência surge e sobrevive na coisa; é a essência, que revela uma fisicidade (de *phyê*, nascer, surgir), é a *essência* física da coisa. E chama-se de *essência metafísica* a que é distinguível pela sua razão de ser no que há de comum com outros entes (*gênero*), e no que há de diferente (*diferença específica*). Essa distinção, que nos é possível captar por redução aos nossos esquemas, dá a essência metafísica, tomada própria e estrictamente da coisa, e cabe em nossas definições.

Poderíamos, assim, examinar o que conceituamos do Ser Supremo, através do que podemos estabelecer aqui. Qual a essência física e a metafísica do Ser Supremo, passa a ser matéria de exame das principais correntes filosóficas, e deve ser objecto de nossa pesquisa dentro dos cânones da dialéctica concreta, fundada na concepção que construímos.

Considerada metafisicamente, a primeira diferença seria a aseidade, o ser por si. Em ser por si *(ens a se)*, o Ser Supremo diferencia-se de todos os outros. A objecção que se poderia fazer, e que muitos fazem, é que tal diferença é *negativa*, pois apenas aponta a exclusão de tôda causa. E o que constitui a essência de uma coisa tem de ser positivo, pois algo é o pelo qual uma coisa é o que ela é. E se é negativo, (se é algo que da coisa se exclui) ela não o é por ela. Mas a aseidade não é negativa, porque quando se diz que algo é por si mesmo, afirma-se que é o seu próprio ser, que é a sua própria actualidade, e afirmar-se que não tem uma causa fora de si, é afirmar que é o que é (*Ipsum esse*). Conseqüentemente, tal conceito não é negativo. Desta forma, a aseidade é do Ser Supremo, e é nêle algo positivo.

Para outros, o que diferencia o Ser Supremo é ser uma inteligência subsistente, como vemos entre muitos tomistas, como João de São Tomás. Objectar-se-ia que a inteleção pura deriva-se da espiritualidade, e que esta é derivada da simplicidade, e a simplicidade do acto puro, e êste é o *ipsum esse*, a actualidade pura, o ser por essência. Portanto, a intelectualidade não pode ser a raiz da diferença última, constituinte da essência metafísica do Ser Supremo, e sim o *Ipsum esse*, o ser, que é existente por essência. Nem poderia ser o amor nem a vida, porque o amor exige intelecção, e teríamos a anterior dependência, nem a vida, porque esta se derivaria da suprema perfeição de ser o *Ipsum esse*.

Nem poderia ser a omniperfeição, porque esta não é uma essência metafísica, mas física, pois como vimos, a essência física é aquela que é essência *a parte rei*, independentemente da nossa mente, e é distinta de qualquer accidente. Também não poderia ser a infinidade, se a considerarmos em sentido negativo, como o é em sua etimologia. O negativo tem de fundar-se em algo positivo, pois do contrário é absolutamente nada. E é esta também uma razão por que o negativo tem a positividade de referência, porque é o positivo, no qual se funda, que lhe dá conteúdo de positividade. O conceito de infinito, como negativo, não poderia ser a essência metafísica do Ser Supremo, porque seria carente, e êle de nada carece. Se tomarmos no sentido da suprema perfeição (sentido positivo), neste caso é a essência física, e não a metafísica do Ser Supremo, porque, neste, a omniperfeição é realmente a essência, e não accidente nem propriedade. A essência metafísica, portanto, do Ser Supremo, é ser subsistente por si mesmo, seu próprio ser. Nela, a existência se identifica *re et ratione* com a essência e com a subsistência. Não se deve tomar aqui o têrmo existência como um modo de ser da essência, como o acto desta, pelo qual esta se distinguiria formalmente da existência, de cuja confusão nascem tantas dificuldades teóricas para alguns autores escolásticos. E a existência do Ser Supremo é uma realidade actual, que exclui tôda não-actualidade, que inclui tôda perfeição possível, que só nêle encontra a sua razão primeira de ser. O Ser Supremo é o próprio ser de per si subsistente. O Ser Supremo sob a parte comum é existência ou actualidade. Mas a sua diferença dos outros sêres consiste em *ser existente por essência*. Como ser, é análogo aos outros sêres, como existente também, com os outros que existem, se analoga, mas por ser por essência, de todos se distingue. Tal expressão, em suma, afirma que sua existência convém a si mesmo como tôda a sua essência. Ora, a essência metafísica do Ser Supremo deve conter tanto a razão comum, com todos os outros sêres, como também a razão diferencial, o que precisamente se dá no ser que é existente por essência, que é, pois, o que expressa a essência metafísica do Ser Supremo. E tal é evidente e apoditicamente provado, porque com o Ser Supremo todos os sêres se analogam, e êle dêles difere por ser o único que existe por essência, diferença que é positiva, real e intrínseca, e não mera modalidade ou característica, nem algo derivado de outro, mas algo necessário. O Ser Supremo é real, in-

trínseca e necessàriamente, o ser que é existente por essência. Assim, *realmente*, a omnipotência é a essência metafísica e física do Ser Supremo, porque fora dêle não há nenhum outro ser, como vimos. Não, porém, o é no nosso modo de conceber, em que a essência física e a metafísica se distinguem, como o expusemos acima. Da prova apodítica desta tese, decorre a próxima, cuja demonstração faremos.

TESE 137 — *A essência física do Ser Supremo é a omnipotência.*

A essência (1) metafísica é constituída pelo que é comum, e pelo que é diferencial, e obtida através da comparação de um ser com todos os outros, cujo resultado permite construir a definição ou a descrição do ser no que lhe convém e no que o difere dos outros. A essência física é o que convém à coisa considerada *a parte rei*, independentemente dos esquemas noético-eidéticos do homem, e é constituída pela realidade concreta da coisa, excluindo os accidentes e as propriedades. A essência física do Ser Supremo é, portanto, o que constitui a sua totalidade concreta, e esta é a sua omnipotência, que exclui accidentes e propriedades, pois, a omnipotência perfeita a exclui, e é a realidade concreta do Ser Supremo.

---

(1) Essência é o que pelo qual (*quo*) uma coisa é o que ela é. A essência sempre se ordena à existência. A que tem aptidão para existir, sem necessidade de nenhum outro ser, é uma essência absoluta.

Existência é o *pelo qual*, formal e originalmente, uma coisa se dá fora do nada, fora da possibilidade. A existência diz-se em ordem à essência. A existência, quando distinta realmente da essência, é **relativa**; é **absoluta**, quando não se distingue da essência, e ambas se identificam, como no Ser Supremo. A existência é sempre o pleno exercício de ser; é a essência exercitada, actualizada na coisa. A essência pode ser um mero possível, mas a existência é o possível actualizado. Para alguns tomistas, é a existência o **último** acto da essência; para outros é a **primeira** actualidade da essência, como também o predicam os suarezistas

No Ser Supremo, essência e existência se identificam; a sua essência é a sua existência, pois êle é essencial e existencialmente êle mesmo.

E essa essência e essa existência, que nêle se identificam, são actualidade pura, é a actualidade sem qualquer determinação que exclua qualquer actualidade, porque nada há actual fora dêle que não seja ser, como o provamos com a demonstração das teses aqui propostas. A actualidade pura não é o ser absoluto, mas o emi-

Pode ser tudo quanto pode ser, e o que pode ser é do poder de ser e não do nada. A essência concreta do Ser Supremo é êsse poder absoluto de dar ser a tudo quanto pode ser, pois tudo quanto pode ser, para que seja, depende da omnipotência do Ser Supremo. Concretamente, pois, êle é a omnipotência.

TESE 138 — *A essência metafísica do ser finito consiste em ser por dependência essencial radical e positiva.*

A essência física é o pelo qual a coisa é o que é considerada em si mesma. Como a essência física é a essência da coisa, segundo a qual ela é distinta dos accidentes e das propriedades, a essência metafísica é constituída pela parte comum e a parte pela qual ela difere de tôdas as outras, que, segundo o nosso modo de conhecer, é o gênero próximo e a diferença específica. Portanto, o que nos cabe agora investigar é a diferença específica do ser criatural, que é, sem dúvida, a sua dependência real de outro. Essa dependência é intrínseca, é real, é primária e necessária, pois êsse ser *é* porque necessàriamente depende de outro para ser. Os mesmos caminhos dialécticos, que nos levaram à prova apodítica da essência do Ser Supremo, servem para apontar e alcançar a essência física e metafísica do ser criatural. Essa dependência real nos aclara a sua participação. Na essênsia metafísica, o ser da criatura analoga-se ao ser do Ser Supremo, mas a sua diferença específica é a dependência real, sem a qual não é o que é. Essa dependência é essencial, quer em estado de actualidade, quer em potencialidade, porque o ser que ainda não é, é dependente já, e, sendo, o

---

nentemente *concreto*, sem determinações *restritivas*, o qual exclui imperfeição e dependência de outro, e tem tôda a *perfeição possível*, a que não contradiz o ser. É essa perfeição apenas *acto*, e *só* acto.

O ser absolutamente necessário é aquêle cuja não-existência implica contradicção. Ora a existência dêsse ser foi provada devidamente com o necessário rigor apodítico por nossas demonstrações.

Não discutimos aqui as doutrinas sôbre a distinção real-física ou não da essência e da existência, o que exigiria outras providências. Apenas acentuamos uma distinção real, sem que essa seja necessàriamente real-física.

é actualmente. A dependência essencial e radical é a primeira diferença que convém à criatura e só à criatura, e a tôdas as criaturas, e que a diversifica do Ser Supremo, pois, em ser, a êle se analoga. E se a dependência não fôsse primária e original, ela seria derivada e, nesse caso, a essência da criatura não teria nenhuma dependência do Ser Supremo, o que já foi provado ser impossível. Dêste modo, a raiz da criatura é a dependência.

Já demonstramos que a criatura é essencialmente dependente do Ser Supremo; que é contingente, pois a sua existência ou a sua não existência não implicam qualquer contradição; que é finita, por ser dependente, por carecer de infinitude e provir de outro, e não ter intrìnsecamente a necessidade intrínseca de ser; é potencial; é composta de acto e potência; é temporal; é multiplicável em muitas espécies, já que a perfeição da espécie é fundada na imitação da essência do Ser Supremo e, como esta não é exaurida por nenhum grau de imitação, são aquelas multiplicáveis, portanto. E também é multiplicável em muitos indivíduos sob qualquer espécie, cuja prova faremos a seguir.

Não se alegue que a dependência é uma modal e, portanto, não poderia constituir a essência de alguma coisa, pois, na verdade, não se trata de uma relação predicamental apenas, nem de uma mera acção, da qual mana a criatura, mas sim uma dependência essencial e radical por imitação causal da essência do Ser Supremo, enquanto essência e existência. O participante, por imitação causal, imita o Ser Supremo. A dependência essencial corresponde a uma razão formal intrínseca, pois as notas, que constituem o ente, são dependentes, pois sempre pendem do ser, e também uma razão radical intrínseca, uma raiz intrínseca de onde são derivadas.

Na dialéctica ontológica, o ser dependente o é porque tanto essencial como existentemente pende, na realidade de outro e, na origem, do Ser Supremo. Na dependência impõem-se, portanto, certas distinções. Há a dependência modal e a dependência essencial. Esta afirma que a essência da criatura pende realmente do Ser Supremo, e é sôbre essa dependência que queríamos falar.

A dependência da criatura decorre apodìticamente da impossibilidade do nada e da necessidade do Ser Supremo para que algo seja. Não se conclui ontològicamente a de-

pendência de a contingência, mas esta daquela. Há sêres contingentes, porque há sêres dependentes, e há sêres dependentes porque há sêres e, êstes, necessàriamente, pendem do Ser Supremo. Por sua vez, por ser o Ser Supremo o ser que é existente por essência, por haver perfeita identidade entre a sua essência e a sua existência, segue-se daí que é independente de qualquer causa.

TESE 139 — *A criatura é multiplicável em muitos indivíduos sob qualquer que seja a espécie.*

Ora, nas criaturas, a essência distingue-se de certo modo da existência, e, como tal, um ser não realiza em absoluto a sua essência, o que só pode dar-se com o Ser Supremo, pois, do contrário, haveria perfeita identificação entre essência e existência, e, neste caso, o ser criatural seria absolutamente independente, e cairíamos, então, no pluralismo, o que já foi refutado (1).

Conseqüentemente, por haver uma distinção real entre essência e existência, a parte comum, pelo menos, que já estudamos anteriormente, pode repetir-se e, também, a que constitui a espécie, o que permite admitir-se a possibilidade da multiplicação dos indivíduos sob uma mesma espécie. Não há, assim, nenhuma contradição ontológica, que haja múltiplos indivíduos, ou possam haver, de uma mesma espécie.

TESE 140 — *Só há um ser que é por necessidade absoluta* simpliciter. *Todos os outros só podem ser por necessidade hipotèticamente absoluta (necessitários).*

Nós alcançamos o conceito de acto com a presença do conceito de potência, porque, para entendermos o acto (e aqui se realiza uma fase do complexo processo psíquico do entendimento), precisamos opô-lo ao de potência. O acto surge-nos como realidade presente em exercício, em oposição ao que ainda não é, e pode ser de qualquer modo que seja. Já a potência é o que ainda não é em pleno exercício, e

(1) Seria independente, porque a sua essência seria a existência, e vice-versa; nesse caso, seria existente de per si, e não por outro.

que pode ser. A potência não existe do mesmo modo que o acto. Aplicando a dialéctica ontológica ao exame dêsses dois conceitos, pode-se dizer que, na realidade do ser, há aquela parte da realidade, que é presente em exercício de ser o que é, já determinado no que é, que é acto, eficientizado no que é, e aquela parte de realidade que pode sofrer a determinação, aquela parte determinável, que é alguma coisa, e que é, portanto, eficaz, que tem a eficacidade de ser eficientizada pelo acto determinante, que é a determinabilidade potencial.

Ontològicamente, não se pode negar realidade à potência, que é real, mas podem-se estabelecer os aspectos que a distinguem do acto. Deve-se distinguir *ser potência* de *ser-em-potência*. Ser potência (*esse in potentiam*) é não ter ainda o acto.

Quando um acto, a realidade eficientizada, tem ainda a eficácia de receber novas determinações além das que já tem, se pode ser ainda distintamente do que é, êsse acto não é puramente acto, mas um que pode sofrer determinações, um acto que tem ainda a determinabilidade de ser de outro modo. É um acto híbrido de actualidade e de potencialidade. É o que se chama, na filosofia clássica, de *acto não puro*, porque não é apenas e puramente acto. Acto puro é aquêle que não recebe nenhuma determinação, que é eficientemente tudo quanto pode ser o ser, como é o acto do Ser Supremo. Não chegamos a êle através do raciocínio lógico, mas da iteração dialéctica ontológica, como o mostramos nas teses anteriores. Se o nada nada pode determinar, o Ser Supremo não é determinado por nenhum outro, porque não há outro que possa determiná-lo, nem é êle determinado por decorrências necessárias da iteração dialéctico-ontológica, que é inegàvelmente uma maneira super-racional de pensar.

Tem, assim, o Ser Supremo a plenitude da perfeição da realidade do acto, é acto puro. Chegamos a essa certeza, depois de percorrermos os caminhos que a dialéctica ontológica nos oferece, através das demonstrações que fizemos neste livro.

Sabemos, contudo, que há outras concepções que encontramos, por exemplo, nos panteístas, nos politeístas, nos finitistas, nos relativistas, que negam terminantemente a possibilidade lógica e ontológica do acto puro do Ser Supremo.

Ora, vimos que o Ser Supremo não carece de nenhuma perfeição, pois a perfeição é de ser, e êle é todo o ser no grau intensistamente máximo de ser. É êle o ser subsistente, é o próprio ser subsistente. Nada precisa adquirir, pois que há fora dêle para adquirir? Ademais foi provado apodìticamente que não é um ser determinável. Para algo ser determinável, impõe-se que sofra uma deficiência de ser, porque a determinação é de alguma coisa. Não havendo nêle carência de qualquer espécie, não seria passível de determinação. É êle uma realidade em si mesma actual. Como ser absolutamente necessário *simpliciter* é o que é, e não pode ser outro, porque ser outro, que êle, seria ser nada absoluto ou ser relativo, o que seria ser dependente e, então, dependeria de outro independente, e não seria o Ser Supremo, e, sim, apenas um ser dependente. Ademais, as teses da relatividade dos entes finitos, válida enquanto a êstes, não pode ser aplicada ao Ser Supremo, como o demonstramos exuberante e decisivamente. Que o Ser Supremo é acto puro, é uma conseqüência inevitável do exame iterativo da dialéctica ontológica, sem possibilidade de indecisões ontológicas. No campo da iteração dialéctica ontológica, não há lugar para dúvidas, porque não se funda ela nas opiniões, mas na necessidade que esplende do ser. A indecisão, aqui, pode revelar-se, não como resultado da operação dialéctica ontológica, se conduzida dentro dos seus têrmos, mas do operador, do homem que opera, cujas vacilações surgem de suas deficiências como operador, e não da operação ontológica, consideração em si.

Serve, ademais, o estudo que fizemos para justificar a nossa tese de eficienticidade do acto e da eficacidade da potência, que estudamos em nosso "Ontologia e Cosmologia", para onde remetemos o leitor.

TESE 141 — *O Ser Supremo é essencialmente único.*

Prova-se ainda do seguinte modo:

O conteúdo ontológico da *unicidade* implica o ser um, além do qual não há outro sob a mesma razão genérica, ou específica. O indivíduo, considerado sob a razão do individual, é sempre único, pois outro indivíduo é *outro*, e não pode totalmente identificar-se com o primeiro sob todos os

aspectos, pois, pelo menos numèricamente, um é outro em relação a si mesmo.

Aquêle que é um em sua essência (não havendo outro que tenha a mesma essência), é único essencialmente. Ora, o Ser Supremo é o único ser cuja existência é idênticamente a sua essência.

A sua unicidade decorre inevitàvelmente dessa demonstração, muito embora, seguindo outras vias, já o tenhamos demonstrado. Mas também é o único ser que é *essencialmente único*, já que a sua natureza não se multiplica em muitos indivíduos, pois se tal se desse, não seria o Ser Supremo, o ser cuja existência é a sua essência; ou vice-versa, cuja essência é a sua existência. Tal não poderia repetir-se, porque, então, a essência não se identificaria com a existência.

Prova-se ainda a unicidade pela omniperfeição, pois, do contrário, haveria um Ser Supremo carente de alguma perfeição, como se vê no dualismo, o que já refutamos.

Ademais, se houvesse dois, a sua soma valeria mais que um.

TESE 142 — *Só o Ser Supremo é absolutamente subsistente.*

Diz-se que é subsistente o ser que é suficiente para existir por si mesmo. E subsistente absoluto, o que, além dessa suficiência, não necessita do auxílio de qualquer outro, nem precisa de nenhum sujeito de sustentação para si. Ora, o Ser Supremo é o único ser que apresenta tais predicados. Só êle, portanto, é absolutamente subsistente.

TESE 143 — *As formas não estão nem singular nem universalmente no Ser Supremo.*

As formas não podem estar nem singular nem universalmente no Ser Infinito, no Ser Supremo.

Nêle está o fundamento da imutabilidade das formas, que estão *in re* nas coisas. Se as formas não estivessem de modo eminente no Ser Supremo, elas, nêle, seriam singulares ou universais.

As formas nas coisas (*in re*) são proporcionalidades intrínsecas das coisas que imitam potências do ser. Do contrário, as formas singularizar-se-iam na espécie e, de certo modo, seriam tópicas, como mostrava Aristóteles, o que ainda comentaremos.

As formas *in re* fundam-se analògicamente no ser eminentíssimo do Ser Supremo. A razão ontológica dessas formas está, naquele, do contrário viriam do nada, o que seria ainda absurdo.

Assim, essas formas têm um *logos* e êste está eminentìssimamente no Ser Supremo, no qual elas se fundam analògicamente. Assim, a forma da maçã não está singular nem universalmente no Ser Supremo, mas neste está o fundamento para que as coisas imitem, analògicamente, ao formarem-se em maçãs, o que está eminente e virtualmente no poder supremo do Ser Supremo.

Assim posso levantar vinte quilos, posso dez, posso cinco, posso um. O Poder de levantar um, cinco, dez, vinte não está em mim nem singular nem universalmente; está em mim virtualmente.

Ao levantar um, cinco, dez, quinze, vinte quilos, realizo em meu acto êsse poder de modo análogo, porque o poder de levantar de um a vinte continua em mim. Estão, pois, *virtualiter*. Por isso, as formas, no Ser Supremo, não são nem singulares nem universais.

Parece, à primeira vista, que o platonismo afirmava a existência singular ou universal das formas. Dizemos *parece* porque, para nós, através de uma análise mais cuidadosa do platonismo, revelar-se-ia qual era o seu verdadeiro pensamento. Contudo, o poder de levantar um, o de levantar dois, cinco, quinze quilos são, enquanto tais, formalmente diferentes; distinguem-se uns dos outros formalmente, sem que se individualizem nem se universalizem, como entes singulares ou universais. São entidades meramente formais. Assim são as formas no Ser Supremo, desde que as consideremos analògicamente.

As formas são idéias exemplares do Ser Supremo, para Tomás de Aquino. Se elas fôssem singulares, o Ser Supremo seria um conjunto de formas singulares e, portanto, fi-

nito, pois essas formas seriam numeráveis como unidades e, portanto, como quantidades discretas, e teriam um número.

E como o número não pode ser infinito, sobretudo quando se refere às quantidades discretas, o Ser Supremo, sendo um conjunto de quantidades discretas, seria necessàriamente finito, por ser quantitativamente finito, o que seria absurdo ante as teses anteriormente demonstradas.

Conseqüentemente, por uma necessidade ontológica, as formas, no Ser Supremo, não podem ser nem singulares nem universais.

Podemos realizar uma análise, partindo da aceitação do ser singular e do ser universal, do ser que é singular e universal, e do ser que nem é singular nem universal.

A forma desta maçã é a lei de sua proporcionalidade intrínseca, e, como tal, nela singularizada pelas suas partes, que imitam a lei de proporcionalidade da *forma maçã*. Esta, no Ser Supremo, é uma possibilidade de ser que, nesta maçã, se actualiza por imitação e analògicamente àquela que está eminentemente no Ser Supremo. Neste, ela, não podendo ser singular, poderia ser universal. Mas ser universal, no Ser Supremo, seria ser em outro e o ser em outro só pode ser singular. De qualquer modo, então, a forma universal, no Ser Supremo, se singularizaria. Dêsse modo, ela não pode estar contida, nêle, senão eminentemente. Ela é assim, nêle, o fundamento da imitação analógica realizada pelas coisas, mas, nêle, está eminentemente sem singularização de qualquer espécie.

Se as formas não estivessem dêsse modo no Ser Supremo elas viriam do nada, o que é absurdo. Não podendo estar nêle, nem singular nem universalmente, nêle têm de estar de outro modo, que é o formal, eminentemente nêle.

É do poder do Ser Supremo o poder de qualquer coisa ser o que é ou o que pode ser.

COROLÁRIOS

A potência activa infinita do Ser Supremo é a omnipotência.

* * *

O Ser Supremo pode fazer tudo quanto pode ser de modo dependente.

* * *

A acção transitiva, ou criativa, que é eductiva do Ser Supremo, distingue-se dêle, e distingue-se da criatura.

* * *

O que não contradiz o Ser é realmente possível. Ontològicamente, o que é realmente possível quanto ao Ser, é.

* * *

O que não é seu próprio ser, participa do ser de uma causa prima, que é seu próprio ser, que é o Ser Supremo.

* * *

Uma mesma coisa, que é uma, não pode ter dois sêres substanciais.

* * *

Em todo ser dependente, a essência e a existência se distinguem.

PRINCÍPIOS FUNDAMENTAIS DA DEMONSTRAÇÃO NA FILOSOFIA CLÁSSICA E NA FILOSOFIA CONCRETA

Podemos agora examinar, dentro da dialéctica ontológica, êsses princípios.

O verdadeiro enunciado do *princípio de identidade* não é *A* é *A* ou *ente* é *ente*, *ser* é *ser*. Se dizemos que *A* é *A*, realizamos uma mera tautologia, sem nenhuma utilidade filosófica. O melhor enunciado é o seguinte: *A* é *A* necessàriamente, mas só enquanto é *A*.

O *princípio de contradição* pode ser considerado ontológica e lògicamente. Ontològicamente, o enunciado é: é impossível que algo simultâneamente seja e não seja sob o mesmo aspecto.

Lògicamente, impossível é afirmar e negar o mesmo de algo sob o mesmo aspecto, e simultâneamente.

O *princípio do terceiro excluído* enuncia-se assim: ou algo é, ou algo não-é. Também se chama *princípio de disjunção*, pois indica que, para certa coisa, é necessário que valha a afirmação ou a negação.

Se disséssemos que *A* é *B* e não é *B*, neste caso seria falso *A* ser *B*, como também seria falso *A* não ser *B*, o que violaria o princípio de contradição.

Êsses três princípios são fundamentais para a validez da demonstração.

Em tôrno dêles tem surgido uma grande problemática, e grande foi a disputa que provocou através dos tempos.

Pela ordem seguida em nossa demonstração dialéctico-ontológica, não são êstes três princípios que dão validez às demonstrações, não surgem como sendo êles evidentes de per si, sem necessidade de demonstração.

Ao contrário, seguindo as vias da dialéctica ontológica, que preconizamos, demos a demonstração que dá validez a tais princípios, que passam, para a *filosofia concreta*, a ser, não mais princípios, mas postulados fundamentais para a demonstração, já que não principia com êles a demonstração, pois foram, por sua vez, demonstrados, como vimos.

Entende-se por *princípio*, em linhas gerais, o ponto de partida de onde alguma coisa é (de onde principia), ou é conhecida. Os acima estudados são considerados clàssicamente como princípios demonstrativos, proposições comuníssimas, imediatas, que adquirimos por impulso nativo de nossa inteligência, na simples cognição dos têrmos. Bastou a nossa experiência, a fôrça da nossa intelectualidade, para alcançá-los. São êles fundamentos de tôda a argumentação. Sem êles teria sido impossível fundar um saber culto, e foram sempre considerados como válidos por *mostração*, e não por demonstração, pois a sua evidência era de per si suficiente.

É fácil notar, que através da nossa dialéctica, o rigor apodítico das demonstrações ontológicas demonstra a validez apodítica de tais princípios.

Revela êsse nosso proceder que tais princípios, que, na Filosofia Concreta, são postulados, são universalmente válidos, porque são apodìticamente demonstráveis. Se prosseguem, na filosofia clássica, como princípios, na nossa valem como postulados apodíticos, que, por sua vez, favorecem ulteriores demonstrações. Passam, assim, a ser postulados fundamentais para as demonstrações posteriores.

O PRINCÍPIO DA CAUSALIDADE EFICIENTE

Pela análise dialéctico-ontológica, o conceito de causa passa a ter um sentido unívoco. Êle aponta a *dependência real.*

Para compreender todo o alcance extraordinário que êsse princípio da filosofia clássica oferece, é mister examiná-lo através das providências até aqui usadas, para que, finalmente, tomemo-lo dentro das providências que a nossa dialéctica oferece.

Que se entende por *causa eficiente?* O enunciado suarezista é claro: é o princípio por si que influi ser, por sua acção, em algo adequadamente distinto. O eficiente *faz* a acção que se dá no paciente. Agente e paciente são adequadamente distintos. Dá êle o ser (influi o ser). O efeito é nosso ser, o que existe pelo agir do agente, adequadamente distinto do produtor, do que o produz.

O enunciado clássico do princípio de causalidade eficiente é o dado por Aristóteles: o que se move é por algo movido (na expressão escolástica: *quidquid movetur, ab alio movetur*).

Mas êsse enunciado não abrange a totalidade do princípio, pois apenas se cinge ao efeito ou forma, que é produzido pela moção. Afirma êle que a moção não pode ser o próprio móvel, ou seja, que o móvel nunca pode ser causa de seu próprio movimento, o que afirma, por sua vez, a adequada distinção entre móvel e movente, entre paixão (*passum*) e agente. São teses controvertidas, que exigem uma análise ontológica, o que passaremos a fazer.

Para Aristóteles, a moção se dá de um estado para outro estado. Resta saber se é essa apenas a única moção que se pode dar.

Para o racionalismo filosófico, dada a causa eficiente, segue-se necessàriamente o efeito, mas, nessa concepção, a causa eficiente opera necessàriamente, e não inclui a causa livre, por isso padece de êrro.

Para Hume, a causa eficiente é antecedente, e dela necessàriamente segue-se algo, que é o efeito. Falta aí o nexo causal, pois actualiza apenas a antecedência, a consecução dos fenômenos. Para Kant, a todo fenômeno segue-se necessàriamente algo, negando, pois, a liberdade, mas apenas a sucessão dos fenômenos.

Dizer-se que todo efeito tem uma causa, é mera tautologia.

O que começa a ser (*incipiens*) tem uma causa eficiente, realmente distinta do incipiente. O que começa a ser, antes de ser, é relativamente nada disto ou daquilo. É impelido à existência por algo que não pode ser nada, mas alguma coisa, e eis a causa eficiente. Este enunciado, como o afirmam os suarezistas, é mais sólido do que os outros, e com razão o fazem, contudo não é suficientemente claro e verdadeiro, por não ser universal.

Porque as coisas que são *ab aeterno*, as que não tiveram nenhum princípio, excluem-se de tal enunciado. Expressa algo verdadeiro tal enunciado, não indica, porém, tôda a verdade, daí propor-se esta fórmula: o *contingente tem uma* causa de si mesmo realmente distinta de si.

Esta forma já oferece o carácter de universalidade e de verdade. O que é contingente não tem a causa em si mesmo; isto é, não existe por fôrça de si mesmo. Aponta a um nada actual, que em nada permaneceria sem o influxo de algo que o actualizasse. O que o actualizaria seria em acto, portanto realmente distinto dêle. Daí Suarez substituir a primitiva fórmula aristotélica por esta: *o que é produzido, de algo realmente distinto de si é produzido.*

O que é nada perseveraria no nada, se algo, que é, não lhe desse o ser actual. Para ser, portanto, exige algo que lhe seja distinto realmente, que o impila à existência, o que leva a afirmar que o que é produzido necessita de algo realmente distinto que o produza, pois o que não existe não pode ter fôrça para produzir-se.

Daí surge um corolário da *filosofia concreta:*

O que é produzido não tem em si a fôrça para produzir a si mesmo, mas é produzido por outro que está em acto, e, que lhe é realmente distinto (1).

Sabemos que o ser contingente é o que existe ou poderia não existir, o que, conseqüentemente, é, constitutivamente por si mesmo, nada.

É um ser que vem a ser, um ser que não tem por si mesmo, a existência. É um ser indigente da causa para existir; o ser contingente não tem em sua constituição a existência; é, em sua constituição, nada. Ora, já vimos, que o que é nada, em nada persevera. Necessita de outro que impila a existir, outro já existente, que tenha a virtude de o impelir à existência. O princípio de causalidade eficiente é considerado pela filosofia clássica como de imediata evidência, portanto, não exige demonstração.

---

(1) Hellin, em sua *Theologia Naturalis*, pág. 147, analisa o enunciado do princípio de causalidade dado por Tonquédec, que ê o seguinte: *o que não existe de per si, existe por outro adequadamente distinto.* Primeiro: êste enunciado pode ser entendido de muitos modos, e pode ser entendido em sentido da contingência e em sentido formal, e exemplifica: o que não existe de per si, ou seja por fôrça de sua essência, porque é contingente, existe por outro, tem uma causa eficiente de ser. Embora verdadeiro êste princípio não difere da forma suarezista: "o contingente tem causa eficiente" e, ademais, é eqüívoca, porque pode ser tomada sob vários sentidos.

Segundo: o que não existe de per si, isto é, por fôrça de sua essência, por ser contingente, existe por outro ou por fôrça de existência distinta pela coisa ou pela razão, é um princípio verdadeiro, mas nada diz sôbre a causa eficiente.

Terceiro: o que não existe de per si, porque a sua essência não é a forma da existência, existe por outro; isto é, tem causa eficiente. Êste princípio é verdadeiro, mas não o é imediatamente verdadeiro, pois precisa primeiramente demonstrar-se que o que não existe de per si, isto é, o que, cuja essência não é forma da existência, é contingente e, conseqüentemente, se é contingente, tem causa. Ainda neste caso, a forma suareziana é mais clara e mais breve.

Quarto: o que existe de per si, porque a sua essência não é forma de sua existência, existe por outro ou pela existência distinta da essência. O enunciado é verdadeiro, mas nada diz da causa eficiente. Para evitar a eqüivocidade propõem os suarezistas a forma: *o contingente exige causa eficiente para existir. Tem causa eficiente, se existe.*

Para a *filosofia concreta*, através das demonstrações feitas às teses já expostas, reduzimos êsse princípio a uma proposição, que passa a ser hábil instrumento para demonstrações posteriores, e dizemos proposição, porque foi passível de demostração.

Torna-se desnecessário escrever aqui tôda a longa polêmica que se observa entre os escolásticos ao examinar o princípio de causalidade eficiente, já que as divergências surgem da maneira diversa de se enunciar êsse princípio. Não se nega validez às fórmulas apresentadas, mas apenas se nega a universalidade que a *filosofia concreta* exige no enunciado para que se torne apodítico e universalmente válido. Para nós, ésse princípio é expresso nas teses, onde examinamos a dependência. O ser contingente é aquêle que pende de outro para ser; isto é, cujo existir não é absolutamente decorrente de sua essência, como se dá com o Ser Supremo.

Na filosofia clássica, os dois princípios: o de contradição e o de causalidade são analíticos, pois o predicado enuncia algo que pertence à constituição da própria coisa. O princípio de contradição é chamado estático, enquanto o de causalidade é chamado dinâmico. A ausência de contradição não é sòmente propriedade conseqüente da razão do ser, mas é constitutivo dêle. Se não há ausência de contradição, não temos pròpriamente o ser, mas a quimera. A indigência da causa não indica certa propriedade do ser contingente, mas é da índole intrínseca e essencial dêle. Afirmam os suarezistas que depender actualmente da causa não pertence à essência do ser contingente, porque êste pode não existir e, conseqüentemente, não pender de sua causa.

Contudo, reconhecem que a indigência da acção da causa eficiente é o constitutivo intrínseco e a índole essencial do ente contingente, quer em estado de potencialidade, quer em estado de actualidade. É neste sentido também que a *filosofia concreta* capta a dependência.

O ser contingente é sempre dependente, actual ou potencialmente; ou seja, é o ser que, para ser seu ser, penderá de outro. Assim há uma dependência actual num ser contingente que existe, e potencial no que pode vir a existir. De qualquer forma, a dependência não é um accidente, mas é o constitutivo intrínseco dêsse ser.

Dos estudos feitos até aqui, podemos tirar o seguinte corolário:

a) *A causa essencial adequada de algum efeito contém em acto tôda a perfeição do efeito.*

Uma causa contém a perfeição do efeito eminentemente ou formalmente, pois, do contrário, a perfeição actualizada no efeito viria do nada, o que ofenderia as teses já demonstradas. A justificação dêste corolário, por parte da filosofia clássica, segue vias tortuosas e difíceis, devido às aporias que tem de enfrentar. Entretanto, tais aporias são superáveis, não porém com a simplicidade que oferece a *filosofia concreta.*

Surgem objeções como esta: que a perfeição pode ser contida apenas virtualmente e não actualmente. Se contém apenas virtualmente, teria sòmente a virtude para causar e, neste caso, não teria a perfeição em acto, o que provocaria a contradição. Se não tem a virtude em acto, ela seria nada em relação ao acto e, neste caso, a virtude de produzir seria nada, e não conteria virtualmente o efeito. Portanto, a virtude só poderia estar em acto.

Outro argumento é dado pela geração: pais estúpidos e disformes geram filhos inteligentes e belos. A resposta é de que os pais não são a causa adequada de seus filhos, mas apenas causas segundas, porque cooperam outras concausas para dar surgimento aos filhos, e essas concausas superam assim os pais. Êstes apenas comunicam a natureza humana aos filhos, e não impedem que surjam qualidades em acto, nestes, que, naqueles, não esplendiam em tôda intensidade. Estas dificuldades surgem da maneira de colocar êstes princípios, dificuldades que desaparecem ante o modo de serem examinados pela *filosofia concreta.*

b) *O efeito é proporcionado à causa.*

É apodìticamente demonstrado que o efeito não pode superar a causa, e que poderia ser igual a ela e não maior.

c) *Nas causas adequadas, o efeito é sempre semelhante a elas.*

Referimo-nos às causas adequadas e não às inadequadas, como, por ex., a instrumental. O efeito necessàriamente tem semelhança com a causa quando esta é adequada. Entretanto, não há univocidade, mas sim analogia entre

ambos. Há certa dissemelhança entre a causa e o efeito, porque, do contrário, o efeito seria a própria causa. Se a causa produzisse um efeito idêntico a si mesma, ela produziria a si mesma, o que é absurdo, e ofenderia a tese já demonstrada de que nenhum ser é factorado pela própria emergência. Assim a causa adequada, e que é a razão suficiente do seu efeito, não produz igualmente a si, segundo a sua espécie, mas salvo em algo desigual e semelhante, segundo a espécie, ou seja, analógico.

PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE

Êste princípio é entendido em dois sentidos: lógico e real. Em sentido lógico, expressa-se dizendo que nada se afirma, nada é afirmado, sem uma suficiente razão de conhecimento, ou sem uma suficiente prova. Afirmar-se alguma coisa sem suficiente conhecimento, é afirmar-se irracionalmente, em sentido ontológico. Em sentido real: nenhuma operação há sem a razão suficiente de uma causa para agir. Em suma, nada é sem razão suficiente.

Não vamos considerar aqui outros enunciados falsos dêsse princípio, como o de Leibnitz, etc. A razão suficiente pode ser intrínseca ou extrínseca. A intrínseca é constituída dos elementos que compõem a coisa em certa ordem, como a da essência, da existência, da inteligibilidade, etc.

Quando se fala da razão suficiente de alguma coisa é preciso considerá-la intrínseca e extrìnsecamente. O Ser Supremo tem uma razão suficiente intrínseca de ser, mas o ser finito tem simultâneamente uma razão intrínseca e extrínseca de ser, como o mostramos em nossas teses.

A prova da validez do princípio de razão suficiente está nesta argumentação negativa: se o ente não tivesse razão suficiente para ser o que é, e nada requeresse para ser o que é, tanto para ser como para não-ser, evidentemente não seria o que é, o que é contraditório.

Inegàvelmente há inúmeras dificuldades ao seguirem-se as vias da filosofia clássica para justificar o princípio de razão suficiente.

Tais dificuldades desaparecem totalmente ao seguir-se a via dialéctico-ontológica, por nós preconizada.

PRINCÍPIO DE INTELIGIBILIDADE

O *princípio* de inteligibilidade enuncia-se: *todo ser é inteligível.* Na *filosofia concreta,* êsse princípio é obtido de modo afirmativo pela análise inversa das teses fundamentais. Sendo o nada absoluto ininteligível, e contradição do ser, o que se predica a um, não se pode predicar ao outro; assim, se se predica a ininteligibilidade ao nada absoluto, predica-se a inteligibilidade ao ser. Todo ser é, portanto, inteligível. Essa inteligibilidade, contudo, é tomada em sentido amplo, pois restritamente uma inteligência pode inteligir êstes ou aquêles sêres, e não outros. Ora, se o ser é inteligível, essa possibilidade seria nada se, de certo modo, não se actualizasse. Por um rigor ontológico tem de haver uma inteligência capaz de abranger a inteligibilidade total do ser. E essa inteligibilidade total do ser só a pode ter o Ser Supremo. E como êle é o ser em sua absolutuidade, sua inteligência é absoluta. Conseqüentemente, nêle ser e inteligir se identificam. É o que demonstramos e demonstraremos em nossas teses.

A INVALIDEZ DO PROCESSO IN INFINITUM NAS CAUSAS

A repugnância ao processo *in infinitum* nas causas é fundamental nas demonstrações da filosofia clássica. Se uma causa *pende* de outra, tôda a coleção consta apenas de números dependentes. Tôda coleção seria, pois, *pendente* e, portanto, insuficiente para existir. Nenhuma razão suficiente do efeito haveria, quer a série finita ou infinita. Se ao processo infinito se dá alguma causa independente da qual dependesse tôda a série, essa afirmativa não repugnaria à razão da causação, mas repugnaria sob outros aspectos.

Demonstramos que repugna o processo *in infinitum* nas causas eficientes, pois dependendo numa série uns dos outros, outra sem uma causa independente, a série estaria carente de uma razão. Sendo tôda a série produzida, ela seria ao mesmo tempo produzida e não produzida, e terminaríamos por afirmar que ela seria produzida por si mesma, o que ofenderia a tese de que nenhum ser é produto de sua pró-

pria emergência. A filosofia clássica encontrava bastante dificuldade na demonstração dêste argumento, o que desaparece na *filosofia concreta*. Assim já demonstramos que, não só repugna o processo *in infinitum* nas causas eficientes, como na ordem dos fins, na ordem das causas materiais e na ordem das causas formais.

PRINCÍPIO DE FINALIDADE

O princípio de finalidade enuncia-se assim: *todo o agente actua segundo o fim*. Sem o fim não poderia haver uma operação, porque a operação tende para algo. Os sêres actuam proporcionadamente à sua natureza; isto é, por motivos intrínsecos e também por motivos extrínsecos.

Longa também é a controvérsia em tôrno dêste princípio. Contudo, seguindo os caminhos da *filosofia concreta*, como já o demonstramos, obtém êle uma robusta prova de carácter apodítico.

Êsses princípios, que são os pontos de partida para a demonstração na filosofia clássica, passam, como já vimos, a ser, na *filosofia concreta*, postulados demonstrativos, que recebem, por sua vez, a necessária demonstração.

TESE 144 — *A operação exige a precedência do ser-em-acto.*

O nada não pode operar, já o provamos. Portanto, quem pode operar é o ente, mas êste só o faz quando em acto, pois do contrário lhe faltaria eficiência para tal.

Impõe-se, portanto, a precedência de um ser em acto para que haja operação. Esta tese corrobora as anteriores.

COMENTÁRIOS SÔBRE A SIMPLICIDADE DO SER SUPREMO

É simples o que carece de partes actuais ou potenciais. Em suma, o que, de certo modo, é indivisível. Devem as partes distinguir-se entre si ou por distinção adequada ou inadequada, ou por distinção real-real (quando as partes são uma e outra coisa real).

Há distinção de razão quando esta apenas se fundamenta na intelecção humana da coisa, que a concebe sob diversos aspectos. Se tiver fundamento na coisa (*in re*), a distinção de razão funda-se em conotações reais na coisa, como a direita e a esquerda, que é uma distinção de razão, mas com fundamento *in re*. Há distinção formal *ex natura rei* (defendida por escotistas e suarezistas), onde a mente distingue formalidades que podem ser na coisa concebidas, que nesta não podem ser separadas real-realmente. Dêste modo, a distinção formal intercala-se entre a distinção de razão com fundamento na coisa, e a distinção real-real.

Se considerarmos as partes de uma unidade, estas podem ser de diversos modos. A parte é sempre um componente, é uma unidade que advém do múltiplo componente da coisa. Ora, como pode ser diversa a componência, conseqüentemente é diversa a espécie das partes. São substanciais as partes essenciais, como a que corresponde à matéria e à forma, no sentido aristotélico, e accidentais as que correspondem às propriedades e ao accidente comum da coisa.

São *reais* as partes integrantes, que são distinguidas realmente, como o são matéria e forma; e de *razão*, as que apenas se distinguem racionalmente, como o gênero e a espécie e a individualidade, num determinado ser.

A componência é o que resulta das partes coactas numa totalidade, que é uma unidade. Essa componência, conseqüentemente, pode ser substancial se as partes são substanciais; e accidentais, se são accidentais.

Pode, ademais, a componência ser real-real ou de razão, pelo modo já acima exposto. A componência de matéria e forma é real, mas a de gênero e espécie é de razão, embora com fundamento *in re*.

Distinguem-se no Ser Supremo diversas formalidades. Não é uma ameaça à sua simplicidade essa distinção, a qual revela ter êles partes?

Realmente êsse tem sido um argumento esgrimido contra a simplicidade do Ser Supremo, que deve, por fôrça de conseqüência, ser absolutamente simples. E a sua simplicidade absoluta parece ameaçada dêsse modo. Qual é, pois, a componência que deve ter o Ser Supremo? Se o Ser Supremo fôr composto, é imperfeito, e será, ademais, finito e independente, pois dependeria de suas partes, e lhe seria negada a aseidade (*a se*), pois dependeria de outros.

E seria dissolúvel e destrutível, pois o que é composto de partes pode ser destruído, como já se demonstrou.

Alguns alegam que não há contradição entre o ser composto e a sua destruição e dissolução, não havendo, assim, contradição no Ser Supremo, o que salvaria a sua infinitude e a simplicidade.

Mas é um êrro, e grave. Se o desaparecimento de uma parte não implica o desaparecimento de outra ou outras, que podiam perseverar, não havendo, portanto, a mesma negação e a mesma afirmação do mesmo sob o mesmo aspecto, é preciso não esquecer que o Ser Supremo é um ser necessário por sua própria essência, pois esta é a sua existência actual e, neste caso, a falta de uma parte afectaria a sua essência, como a ausência de um dos ângulos seria contraditória para o triângulo.

Ademais, tôda composição é algo feito, e tal não é o Ser Supremo, pois, do contrário, teríamos de procurar uma causa eficiente, que o fizesse.

Ademais, onde há composição, há potencialidade, e cada uma das partes não teria em sua essência tôda actualidade de que é capaz, e, neste caso, nenhuma parte teria aseidade, nem conseqüentemente o todo.

Através dessa dialéctica, que ora expomos, encontramos os principais argumentos que a escolástica emprega em favor da simplicidade absoluta do Ser Supremo, a qual deve ser aceita, porque implicaria contradição negá-la. As razões são, assim, ontológicas, mas a via seguida funda-se na apoditicidade, que é dada pela lógica, e não na apoditicidade oferecida pela *filosofia concreta*, que é fundamentalmente ontológica. Há aqui matizes que se impõem distinguir, sem que tenhamos qualquer preocupação em negar validez à forma demonstrativa usada pelos escolásticos. Mas, note-se que a demonstração escolástica decorre da impossibilidade ontológica de ser de outro modo, porque seria afirmar uma negação, que, neste caso, seria contraditória.

A via dialéctica da *filosofia concreta* é, contudo, positiva. A necessidade decorre da positividade, o *logos* ontológico ressalta por um nexo que afirma o que *apenas pode ser*, e não pelo que de *modo algum não pode ser*.

Consultemos outros argumentos. Não pode ser uma composição de razão, porque, nesta, as partes são perfeitamente distintas, segundo a razão.

Na composição de razão, as partes são finitas e, conseqüentemente, não pode resultar alguma coisa *simpliciter* infinita, pois se as partes são finitas, o todo é finito, finita seria a coleção das partes. Se se dissesse que tais partes são infinitas (e neste caso seria também em número), nem assim a coleção seria infinita, pelo menos não seria infinitamente perfeita, porque uma coleção infinita de homens não seria infinitamente perfeita.

É verdade que alguns escolásticos acabam por aceitar uma composição infinita no Ser Supremo, e julgam-na não ser impossível, mas o êrro é evidente, como vimos acima. Ademais, é preciso reconhecer que a multiplicidade das distinções de razão raciocinada estão em nossa mente. As distinções, que lhe emprestamos, são imperfeitas, e não perfeitas, e por isso não formam uma componência real.

Os atributos são infinitos apenas na sua espécie, pois a justiça é infinitamente justiça; contudo, não inclui em seu atributo, quando esquematizado por nós, os outros atributos. Decorre de uma eficiência de nossa mente não poder sempre compreender a transcendência do Ser Supremo, que está acima dos próprios atributos. Se para nós podermos compreendê-los, dividimos os atributos, nêle não se dá nenhuma divisão nem composição, não apenas por impossibilidade lógica, mas por necessidade positiva ontológica, como o demonstramos.

Se as provas da escolástica, seguindo outras vias, não são suficientes nem por isso são falsas. O que desejamos não é repeli-las, mas apenas acrescentar outras vias que servem para robustecê-las.

Cabe-nos ainda prosseguir neste ponto, pois ressaltam aqui outros argumentos, que foram muitas vêzes esgrimidos e refutados, mas nem sempre suficientemente refutados. A simplicidade absoluta do Ser Supremo decorre necessàriamente da impossibilidade de haver um meio têrmo entre ser e nada absoluto, como o demonstramos. Contudo, a escolástica emprega outros argumentos, tais como: demonstrada a impossibilidade de que o Ser Supremo seja composto de partes, é impossível também que essas partes sejam *outras*, como matéria ou forma. Não pode ser matéria, porque seria um sujeito modificável e determinável em qualquer componência, visto que é êle um acto puro.

Não pode ser forma natural, porque esta é substância incompleta e dependente, nem supernatural, porque teria de adquirir as imperfeições preditas, o que negaria a sua imutabilidade.

Só a criatura é capaz de composição, porque é essencialmente dependente, e é capaz de adquirir alguma actualidade. E pode essa criatura ser material ou espiritual, porque em ambos casos é composta, no primeiro de matéria e forma e, no segundo, de substância e de suas faculdades. Só ela é capaz de todos os tipos de composição, salvando as diferenças específicas que permitem estas, e não aquelas composições, também capazes não só de composições reais, como também de razão.

A conclusão, que alcança a escolástica, é a de que só o Ser Supremo é absolutamente simples, e nada mais. Na Trindade cristã, não há composição, porque cada pessoa é algo totalmente íntegro em si mesmo e não são partes.

No cômputo das grandes controvérsias contra a concepção do Ser Supremo pela escolástica, foram manejados diversos argumentos que recebem resposta nas obras de teologia. Não nos cabe compendiá-las aqui, porque, para a *filosofia concreta*, a absoluta simplicidade do Ser Supremo decorre do método dialéctico-ontológico, que nós usamos. As dificuldades, que encontra a escolástica, são decorrentes do pensamento religioso e é, portanto, na Teologia Religiosa que devem ser resolvidas.

A simplicidade absoluta do Ser Supremo é, na Filosofia Concreta, positiva e não negativa. A simplicidade não é apenas a negação da composição. A simplicidade absoluta é a afirmação absoluta de si mesma.

Nêle, a essência é a forma da sua existência; é êle, pois, o único ser existente por essência.

SÔBRE A INFINIDADE DO SER SUPREMO

Na filosofia medieval, toma-se o têrmo infinito, quer privativa, quer negativamente. No primeiro sentido, é infinito o que não tem término, quando, por sua natureza, deveria tê-lo. Neste sentido, seria a forma sem a matéria, que seria apenasmente forma.

Em sentido negativo, diz-se do que carece de limites em qualquer sentido, o qual significa a carência de ulterior perfeição possível.

Considera-se ainda o infinito negativo em *absoluto* (*simpliciter*) e *relativo*. O infinito absoluto consiste, para uns, na aseidade, como para Vasquez, ou no número das perfeições do Ser Supremo, o que é inadmissível, pois é êle simplícissimo e, ademais, as perfeições não seriam infinitas em número, pois se é vivente não é não-vivente, para outros ainda consiste em outros aspectos, e todos dignos de serem repelidos.

A infinidade só pode ser compreendida, seguindo as normas da dialéctica ontológica, como afirmação absoluta que rejeita qualquer limite, dependência, finalidade em outro, abaliedade, exauribilidade, etc.

O infinito relativo (*secundum quid*) é o que carece de algum limite em alguma linha, por exemplo, na imensidade, na multidão, etc. Dividiam ainda os escolásticos o infinito em *secundum quid categoremático* e *sincategoremático*. O primeiro é o infinito relativo, cujo acto carece de limite, nas razões que acima descrevemos, como na magnitude, no tempo. *Sincategoremático* é o que, cujo acto tem limite, mas que pode, contudo, aumentar sem fim.

Muitos dos adversários da escolástica negaram a infinitude do Ser Supremo, como os panteístas, os evolucionistas, os positivistas, os criticistas, os finitistas, etc.

Afirma a escolástica a infinidade do Ser Supremo por ser êle actualidade pura, pois, do contrário, se tivesse limites, não o seria, nem tampouco se lhe faltasse alguma perfeição, e por ser êle o único capaz de criar qualquer perfeição.

TESE 145 — *O operar segue-se ao ser* (agere sequitur esse).

Êste postulado já está devidamente provado, pois o agir deve corresponder proporcionadamente ao agente, isto é, à sua forma e natureza, pois, do contrário, viria do nada, já que de si próprio não vem, ou então proviria de um ser mais poderoso.

Mas, neste caso, o ente, sob um poder activo superior, realiza apenas o que é proporcionado à sua forma, pois não poderia dar mais do que tem, como já se provou.

Assim, diz-se que é natural tudo quanto se realiza proporcionadamente à natureza de uma coisa. É natural a um homem falar inglês e a uma pedra cair, mas seria sobrenatural (além da natureza da coisa) a pedra falar inglês.

O sobrenatural é, portanto, o que é desproporcionado à natureza de uma coisa. A pedra, por sua natureza, não poderia falar inglês. Para que tal sucedesse, seria necessário um suprimento de poder, o qual viria de um ser muito superior, que ultrapassaria a natureza daquela. Estaríamos, então, em face de algo admirável (*miraculum*, milagre).

O Ser Supremo pode actuar infinitamente, mas os sêres finitos actuarão finita e proporcionadamente à sua natureza.

O poder é sempre proporcionado ao agente.

TESE 146 — *O resultado da operação é proporcionado ao ser que opera e ao operado.*

A operação exige a precedência do ser-em-acto. Ora a operação dêsse ser será proporcionada à sua natureza.

Dessa proporção decorre que o resultado da operação do ser finito não pode ser idêntica a êle, pois ela tende para um têrmo que se distingue do operador, pois, do contrário, seria o próprio operador.

Nem pode ser igual a êle, porque, quando êle opera, não está todo no resultado da operação, pois a sua potência activa de operar, ao realizar isto ou aquilo, não realiza tudo o que pode realizar.

Conseqüentemente, o resultado da operação é sempre semelhante e diferente do operador, mas sempre lhe é adequado.

Semelhante, porque, na operação, o operado sofre a actuação do operador, proporcionadamente à sua proporção de ser operado, pelos mesmos motivos já expostos.

Logo, o resultado da operação será sempre menos que o operador, e se quantitativamente pode com êle igualar-se, não o pode qualitativamente, como se vê nas operações físicas.

Êsse resultado, embora proporcionado ao operador, jamais pode superá-lo, pois, do contrário, o mais viria do menos. E é sempre inferior, de certo modo, ao operador, porque êste, ao operar, não realiza tudo quanto poderia realizar mas apenas o que realiza. O resultado distingue-se do operador, como se distingue do operado. Portanto, distinguem-se entre si *operador*, e *operado*.

TESE 147 — *O agente domina o agível proporcionado ao seu agir.*

O agente actua proporcionadamente à sua natureza. A actuação do actuado é proporcionada ao agível do actuado.

Êsse agível, por sua vez, é proporcionado ao agir (*agere*) do agente.

E tais afirmativas decorrem necessária e apoditicamente do que já estudamos. Um exemplo, embora grosseiro, revela a validez dêste postulado.

Um ser *B* é actualizado por um agente *A*. *A* actua proporcionadamente à sua natureza, mas proporcionadamente ao agível, à capacidade do actuado *B* de sofrer o actuar do agente.

Portanto, o agível, além de proporcionado ao agente A, é do pleno domínio dêste, porque dêste depende, fundamentalmente, sem esquecer-se jamais a proporcionalidade de ser actuado, de *B*.

TESE 148 — *A acção segue-se ao agente: a paixão, ao paciente.*

Como decorrência dos princípios examinados, a acção segue-se ao agente, pois é ela proporcionada às suas medidas, à sua forma, à sua natureza.

Conseqüentemente, o sofrer uma determinação será proporcionado também às medidas do paciente, à sua forma, à sua natureza.

TESE 149 — *A actuação tem um têrmo, e dela resulta alguma coisa.*

O modo de operar de qualquer ser é proporcionado a êsse ser.

Essa proporção é restrita quanto aos limites da operação; isto é, um ser pode operar até àquele limite proporcionado à sua natureza, o seu máximo de actuação. Mas tal não impede, por não ser contraditório, que actue menos do que êsse máximo, pois o que pode mais pode menos. E ao realizar menos não contradiz o máximo de seu poder.

A operação, que é proporcionada ao paciente, é um realizar algo.

Portanto, tem um têrmo para onde tende. O operador realiza uma operação, cujo resultado é um operado.

A operação distingue-se do operador. Não se pode identificá-la com êle, pois, do contrário, aquêle que pode realizar cem, ao realizar dez, seria, como operador, totalmente idêntico à operação que realiza.

Portanto, distingue-se o operador de a operação, como já vimos, e, conseqüentemente, do operado. Quando um ser opera uma operação, esta não se identifica com êle, porque esta é distinta dêle, mas proporcionada à sua possibilidade activa, bem como não se identifica com êle o operado, o têr-

mo final do qual se realiza a operação. Veremos, mais adiante, que a operação é uma modal do operado, ao qual se inere de modo absoluto.

TESE 150 — *A operação, no Ser infinito, processa-se proporcionadamente à sua "natureza".*

A "natureza" do Ser infinito é infinita, é "formal", "adverbial" e "substancialmente" infinita.

Acto puro, sem mescla de passivilidade, o Ser infinito actua infinitamente, e consigo se identifica.

O operar é *ad-extra*, e realiza outro que o operador. Conseqüentemente, a operação, apenas cabe dentro das proporções do operador.

Em si mesmo, o Ser infinito nunca é menos, porque é imutável como já vimos. O proceder intrínseco é infinito como êle, mas ao realizar uma operação *ad-extra*, o facto de ser esta distinta e menor que êle, em nada o contradiz.

Oportunamente provaremos a apoditicidade do operar *in intra* (em si mesmo) do Ser Infinito.

TESE 151 — *Tôda operação implica um em que opera. É um têrmo da operação. O nada não pode ser têrmo da operação.*

No Ser infinito, o operar intrìnsecamente (*in-intra*) é um operar em si mesmo como veremos; mas o operar para fora (*ad-extra*) é um operar em algo, porque a operação realiza-se distintamente do operador. Impõe-se, assim, um *em que* se realize essa operação. Vimos que os sêres finitos recebem o ser do Ser infinito, que nêles está presente, e que os sustenta, como já ficou provado nas teses anteriores. Portanto, o Ser infinito opera constantemente sôbre os sêres finitos. O *em que* se dá esta operação são os sêres finitos (*quod*).

O paciente sofre a acção proporcionadamente à sua forma e natureza; portanto, a operação do Ser infinito *ad-extra* será sofrida pelo ser finito proporcionadamente a êste.

Uma operação tem sempre um têrmo positivo, que é um operado; ela realiza algo. O nada não poderia ser o têrmo, a meta de uma operação, porque é nada, e contradiria a própria essência desta. Portanto, tôda operação é o operar de um agente que realiza uma acção sôbre um paciente, cujo resultado, cuja meta, é algo positivo.

Para melhor clareza do que dissemos, pode-se acrescentar que a acção do agente se dá no *quod*, no que sofre a acção, assim como a moção, o movimento de um ser, se dá no movido (móvel) pelo acto do movente.

A moção não se dá no agente, mas sim no paciente, ou no que é paciente do agir do movente.

TESE 152 — *O Ser infinito actua e não sofre; o ser finito em acto actua e sofre simultâneamente.*

Que o Ser infinito actua, e que não sofre nenhuma acção já ficou demonstrado.

Resta apenas demonstrar que o ser finito actua e sofre.

Se êste apenas actuasse, deixaria de ser finito para ser infinito, e absolutamente simples. Já demonstramos que é êle composto, o que em acto actua proporcionadamente à sua natureza.

Híbrido como é de acto e potência, o ser finito é passível de sofrer determinações. É ademais dependente, e recebe a determinação do Ser infinito; conseqüentemente é actuado.

Portanto, sofre constantemente uma acção. E, por estar em acto, actua.

Logo, êle actua e sofre simultâneamente, embora o seu actuar e o seu sofrer sejam diversos.

Mais adiante veremos que o ser finito, em todo o seu actuar, sofre outras acções, além da do Ser infinito.

TESE 153 — *O ser finito sucede porque não é tudo quanto pode ser.*

O ente finito caracteriza-se por não ser tudo quanto o ser pode ser, mas por ser apenas o que é. Conseqüente-

mente, é possível um ser maior que êle. Singularmente considerado, êle não é tudo quanto pode ser, porque há mais ser do que êle. A possibilidade é um suprimento de ser que lhe é proporcional, porque só pode vir a ser aquilo que não o contradiz. Para que um ser finito pudesse ser mais, desproporcionadamente à sua natureza, necessitaria que outro lhe desse o que êle não tem.

Êste outro lhe daria o que lhe falta; seria, portanto, uma causa eficiente. Como o ser finito não actualiza todo o ser proporcionado à sua natureza, é êle de certo modo potência, pois seu existir é um constante proceder activo e passivo, já que é sucessivamente o que pode ser como acto e como potência. Por isso, no ser finito, há processões activas e passivas, e tal decorre porque o suprimento de ser, que lhe é dado, não vem do nada, e sim de uma causa eficiente, que sôbre êle actua. Se o ser finito fôsse tudo quanto pode ser, nêle nada sucederia, porque já seria tudo quanto pode ser. Por lhe faltar ser, por ser êle deficiente, é que êle *sucede*.

O tempo, portanto, é dos sêres que podem receber suprimentos de ser ou virem-a-ser ou que ainda não são em plenitude. Um ser, que já é tudo quanto pode ser, e que não tenha a mínima deficiência, exclui-se do tempo, e é conseqüentemente eterno.

OS POSSÍVEIS E O SER

TESE 154 — *Só é possível o que não contradiz o ser.*

O que contradiz o ser, enquanto ser, é o nada absoluto, o qual é impossível. Todo modo de ser é possível, desde que não contradiga o próprio ser, ou não esteja marcado com uma intrínseca contradição, como seja o círculo quadrado, pois o círculo teria sua forma e o quadrado também a sua.

A conjunção é intrìnsecamente contraditória, pois uma exclui a outra, o que está de acôrdo com o princípio de não-contradição.

Como demonstramos nas proposições anteriores, o Ser infinito já contém em seu poder todos os sêres possíveis, porque é possível o ser que tenha uma razão de ser, contida naquele, pois, do contrário, o possível fundar-se-ia em o nada, o que é absurdo.

Conseqüentemente: todos os possíveis têm a sua razão de ser no Ser infinito.

TESE 155 — *É possível o ser que pode ser real.*

O que não pode realizar-se é naturalmente impossível. Para que o possível seja tal, é necessário que possa ser real.

Por si só ainda não é, e exige um ser real anterior que o torne real.

Como já vimos, o possível não pode contradizer o ser, nem a sua ordem ontológica, e tudo quanto surgiu, surge e surgirá é possível na ordem ontológica do ser, pois, do contrário, não surgiria de modo algum.

TESE 156 — *Os possíveis estão contidos no poder do Ser infinito.*

É um corolário das teses já demonstradas, que os possíveis têm de estar contidos no Ser infinito, pois, ao invés, estariam em o nada, o que é absurdo absoluto. Desta forma, os possíveis estão contidos no poder do Ser infinito. Êste é infinitameste poderoso, e pode tudo quanto é possível, e o que é.

Êste poder é acto puro; portanto o possível, na ordem ontológica do Ser Supremo, é do acto dêste, e nêle é infinito.

E por ser infinito não tem, nêle, delimitação física. A criação, como veremos mais adiante, consiste em tornar reais os possíveis contidos no infinito poder do Ser absoluto.

Realizado um possível, o poder do Ser absoluto em nada diminui, porque o possível do seu poder continua nêle, em sua infinitude.

O possível, nêle, é um esquema eidético, a forma (*eidos*) de um ser possível de realizar-se.

Êste *eidos* é do poder infinito do ser, e quando um ser finito possível se realiza, não é o *eidos* que nêle se actualiza, senão *nêle* se finitizaria, e deixaria de estar na infinitude do Ser absoluto. Portanto, o possível, quando se realiza, quando se finitiza, é uma imitação do poder do Ser Supremo, do esquema eidético que nêle é acto. Assim, antes de surgirem os sêres A, eram êles possíveis, com antecedência, no Ser infinito, pois do contrário nunca surgiriam.

Na omnipotência do Ser infinito sempre estêve o possível de A.

Êste ou aquêle A, ao realizar-se, actualiza uma possibilidade ôntica do ser. Mas continua no Ser infinito o poder de realizá-los. Êle nada perde dêsse poder; portanto, o esquema eidético de A permanece na infinitude do ser. Êste e aquêle actualizam o esquema concreto singular, a lei de proporcionalidade intrínseca, que faz com que A seja A, e não outra coisa; a sua forma, em suma. Esta forma, que é do seu acto, não esgota o poder infinito do esquema eidético de A no Ser Supremo, pois do contrário haveria perda neste, o qual estaria sujeito a sofrer limitações; de ser privado de uma perfeição, o que seria absurdo.

Há, portanto, o esquema eidético dos possíveis na ordem ontológica do Ser Supremo; há o esquema concreto que se dá na coisa, e o esquema eidético-noético (*nous*, espírito) na mente humana (*in intellectu*).

Assim o esquema eidético é *ante rem*, pois se dá com anterioridade no Ser infinito; é *in re*, no esquema concreto singular das coisas, e *post rem*, *a posteriori*, pela captação humana, que constrói o esquema eidético-noético (1).

Se o possível não estivesse com anterioridade no Ser infinito, êle viria do nada, e não seria mais possível.

Considera-se possível tudo quanto pode vir-a-ser, tudo quanto pode alcançar o pleno exercício do ser, por isso a idéia de possível implica sempre o antecedente que o contém. Sem o Ser infinito não haveria possíveis.

O Ser infinito é necessário, como já vimos, e o é para os sêres possíveis.

O ser necessário é aquêle cuja não-existência é impossível, porque negaria automàticamente todos os outros.

Chama-se de ser contingente aquêle cuja existência não é marcada por esta necessidade, pois a sua não existência não implicaria a não existência de todos os outros, mas apenas a dos que dêle dependam.

Por isso pode dizer-se que os possíveis implicam o ser necessário, como o contingente também o implica, mas a realidade da contingência é provada, como nós o fizemos, pela necessidade absoluta, e não esta por aquela, como é comum tentar-se.

A perfeição relativa, que é a do ser contingente, é por nós provada pela perfeição absoluta, que é a do ser absolutamente necessário, do Ser infinito. Sem o ser necessário não haveria possíveis, nem tampouco sêres contingentes. Necessàriamente há um ser necessário. A prova feita até aqui é rigorosamente apodítica.

TESE 157 — *Sem o ser necessário não haveria possíveis.*

Em complemento das provas anteriores, formulamos mais as seguintes: o ser possível é aquêle que ainda não é, e necessita, por conseguinte, de um sustentáculo.

---

(1) Esta classificação não esgota as distinções sôbre os diversos esquemas, cujo estudo realizamos em "Tratado de Esquematologia" e "Teoria Geral das Tensões".

Êste sustentáculo não poderia ser um ser possível, pois êste, por sua vez, necessitaria de um sustentáculo. Nem tampouco êste poderia ser o nada absoluto.

Conseqüentemente, o sustentáculo dos sêres possíveis é um ser positivo em acto, o qual necessàriamente existe, pois do contrário os possíveis não seriam, e nada seria possível.

Estaríamos, então, imersos em pleno nada absoluto. Portanto, numa demonstração *a ronverso* (ao contrário), provamos a apoditicidade dos possíveis e do ser necessário.

TESE 158 — *O possível só pode fundar-se no ser, e não no nada.*

Como demonstramos até aqui, o ser é a grande presença, enquanto o nada é a ausência absoluta de ser.

Dois conceitos se tornam definitivamente claros: o de presença e o de ausência. A presença, como a ausência, pode ser considerada total e absolutamente, ou parcial e relativamente.

Como tudo quanto é ou pode vir-a-ser (devir) é ser, o ser é a grande presença, total e absolutamente. A presença de um ser finito é parcial e relativa.

O nada absoluto é a ausência absoluta. Ao nada relativo predica-se a ausência parcial e relativa. Dêste modo, pode-se concluir: o possível funda-se no que tem presença.

Da ausência, enquanto tal, nada pode ser retirado. O possível é ausente enquanto acto, mas presente em seu fundamento no ser.

O nada não pode ser portador de possíveis por faltar-lhe qualquer presença.

TESE 159 — *O critério da possibilidade e da impossibilidade é dado pela causa, e pela razão intrínseca de ser.*

Se uma coisa é, ela é possível: a) por si, ou b) por outra. Automàticamente, dela excluímos a impossibilidade, pois ela *já é.*

Impossível é a coisa cuja causa é considerada como não-realizada nem realizável. O ser humano pode errar na

apreciação de uma coisa, ao considerá-la possível ou impossível. Mas, em si mesmo o critério da impossibilidade é indiscutível.

Uma coisa, que depende de uma causa, é impossível se a causa fôr impossível. O ser necessário em si não procede de uma causa. Se necessitasse de uma, deixaria de ser necessário em si.

O que não é necessário em si é o possível. A existência do primeiro não decorre da existência de outro, mas a do segundo decorre necessàriamente do primeiro, pois do contrario não seria um possível.

O ser finito é o ser possível que foi actualizado por outro. Nessa série, há um primeiro que actualiza os possíveis. Um ser necessário em si não depende de outro, como o Ser infinito e absoluto. Mas sem êle não se dariam aquêles.

O nada é impossível (impossível absoluto de ser e de fazer), pois é a ausência de ser e de tôda modalidade de ser.

O que encerra em si uma razão intrínseca contraditória, não é possível, é impossível. A circunferência quadrada tem em si uma contradição intrínseca; portanto é impossível relativamente, porque tanto o quadrado como a circunferência são possíveis, enquanto tais, tomados isoladamente.

TESE 160 — *O ser finito tem a sua razão de ser no Ser absoluto ou infinito.*

É uma decorrência inevitável dos postulados anteriores, porque, se o ser finito não tivesse sua razão de ser no Ser absoluto, só poderia tê-la em o nada, o que é absurdo.

Conseqüentemente, o ser finito não só depende, como tem a sua razão de ser no Ser infinito ou absoluto.

TESE 161 — *O ser do ser finito é dado pelo Ser Supremo.*

Se não o fôsse, seria dado pela nada. Ora, para dar é preciso ter. O nada nada tem; logo nada pode dar. Quem

tem é o Ser Supremo; só êste poderia dar o ser ao ser finito, que, nêle, encontra a sua razão de ser, e dêle depende.

O ser não é ente, mas é o *pelo qual* o ente é (*Esse non est ens, sed est quo ens est*).

É o ser que dá o ser ao ente.

Prova-se ainda: É uma decorrência rigorosa dos postulados demonstrados que o ser de um ser finito só pode ser dado, em última instância, pelo Ser absoluto, porque só êle tem o ser em plenitude. Pois o nada nada poderia dar.

Mas a experiência mostra-nos que há sêres finitos que dão o ser a outros sêres finitos. Vimos que só pode dar quem tem, e só poderia dar ser quem tem ser, e não poderia dar mais do que tem, porque se desse mais, êsse mais viria de outro, que seria, neste caso, o nada, o que é absurdo. Portanto, o ser finito só pode dar ser a um ser finito, na proporção do ser que tem, e como êsse ser, que tem, provém do Ser Supremo, é êste que, direta ou indiretamente, dá o ser a todos os sêres finitos.

TESE 162 — *O ser finito não pode depender do nada, e sim do Ser absoluto.*

O ser finito é um ser dependente, já o demonstramos. Se dependesse do nada, dêle teria provindo, o que é absurdo, pois o nada nada pode produzir.

Portanto, o ser dependente e finito só pode provir do Ser absoluto, do qual depende, pois o ser finito, só podendo depender dêle, só dêle depende.

TESE 163 — *A eternidade existe tôda de uma vez: o tempo, não.*

Não havendo sucessão na eternidade, ela existe tôda de uma vez. O Ser Supremo é *eternamente*. O tempo é o campo da sucessão, e é a medida do movimento. O tempo mede apenas o que tem princípio e fim no tempo.

Na eternidade, princípio e fim se identificam.

TESE 164 — *O conceito de negação implica o de afirmação. Negar é ainda afirmar, como afirmar é ainda negar.*

A negação é tal pelo negado, pelo recusado. Quando se nega, recusa-se isto ou aquilo.

Se digo que A não é nada, digo que A é nada, que A, como A, não é ser.

Recuso a A a positividade de ser. O recusar é positivo, como positivo é o que foi recusado, como positiva é a recusa.

A negação afirma a ausência de uma perfeição, de uma positividade de ser. A negação, não sendo de uma positividade, seria negação de nada, e recusar ou afirmar a ausência de nada, de nada priva o ser.

Portanto, a negação só é tal quando é a positiva recusa de alguma positividade. E, neste caso, vê-se que o conceito de negação não se separa do de afirmação. Em suma, negar é afirmar a ausência de alguma positividade, como afirmar é recusar a ausência de alguma positividade *a firmar* a sua presença. Todo acto de afirmar, quando finito, é, também, um acto de negar.

Quando afirmo o ser, nego o nada absoluto. Mas afirmar o ser é afirmar a sua presença, como também que a ausência de ser só pode ser relativa e não absoluta. Afirmar o ser é negar o nada absoluto; negar o nada absoluto é afirmar o ser.

TESE 165 — *A perfeição ou é relativa ou é absoluta.*

Uma coisa é perfeita quando ela atinge o seu acabamento, o seu acto de ser. Portanto, há coisas mais perfeitas que outras, porque umas têm maior perfeição específica do que outras.

A perfeição, circunscrita ao campo específico, é uma perfeição relativa e gradativa.

A perfeição absoluta só a poderia ter aquêle ser que é total e plenamente êle mesmo, ao qual nada pode ser acrescentado nem retirado.

Êste ser, pela sua singularidade e unicidade, é perfeição absoluta, e é o Ser Supremo. Nêle, as perfeições estão

no grau mais elevado, no grau extremo, pois, do contrário, estariam em o nada absoluto, o que é absurdo.

Logo, o conceito de perfeição exige a distinção entre absoluta e relativa.

O Ser Supremo é perfeição absoluta (*simpliciter*). Uma forma, como a triangularidade, é perfeição na sua espécie, no seu *quid*, é, portanto, *secundum quid*.

TESE 166 — *Uma magnitude não pode ser de modo algum infinita.*

Não pertence ao gênero o que não pertence a nenhuma de suas espécies, pois como poderia um gênero ter uma perfeição se não a tem nenhuma de suas espécies?

O gênero compõe-se de espécies e, portanto, o que pertence ao gênero deve estar em alguma daquelas. Ora, nenhuma das espécies da magnitude é infinita; portanto, não pode a magnitude ser infinita.

TESE 167 — *Essência e qüididade devem ser distinguidas.*

Já sabemos o que é essência e o que é qüididade. Êstes têrmos são muitas vêzes sinônimos na obra dos filósofos.

Mas podemos mostrar um aspecto que permite distingui-los. A essência do Ser Supremo é a sua existência. A essência da criatura é uma qüididade, um *quid*. Mas a essência do Ser Supremo não é uma qüididade, porque é uma existência de *per se*. A da criatura é *per aliud*, é por algo que não é apenas ela, por outro que lhe é distinto, como muito bem o mostrou Avicena.

A criatura é isto ou aquilo pela sua lei de proporcionalidade intrínseca.

Essa lei é a forma, pela qual se pode dizer o que a coisa é em sua espécie.

Mas, além dessa lei, há a lei da proporcionalidade intrínseca da sua singularidade, o seu esquema concreto-ôntico, analogado ao esquema ontológico da espécie, o esquema eidético, o seu *quid*.

A essência de uma singularidade distingue-se assim do seu *quid*, porque aquela é a lei de proporcionalidade intrínseca da sua singularidade.

A natureza de uma coisa é, afinal, o conjunto de tôdas essas leis e de sua heceidade (*haecceitas*), do *arithmós*, que forma a sua singularidade.

E, dentro dela, o ser actua e sofre. Mas êsse actuar e êsse sofrer é proporcionado à sua singularidade; esta, à sua natureza, que é proporcionada à sua essência, e esta, à sua qüididade ou forma. O actuar variante de um ente é adequado ao que o ente é. Mas êsse variante é adequado e compreendido dentro do invariante específico ao qual pertence. Em suma, as variações do seu exercitar não ultrapassam nunca ao invariante da sua forma, como já o demonstramos. Ademais, a essência de um ente singular, enquanto tal, é a sua própria onticidade; por isso, no ser *haec*, a existência e a essência, sob o ângulo dessa onticidade, se identificam, embora se distingam ontològicamente (1).

A essência de um ente, enquanto considerada neste sentido é êle mesmo, mas apenas quando ônticamente considerada. Neste ponto, portanto, as longas polêmicas entre existencialistas e essencialistas revelam apenas posições unilaterais (2).

Há positividade em ambas as posições, válidas quando o ente é tomado concretamente, porque os que admitem a distinção real entre essência e existência têm razão na esfera ontológica, mas os defensores da identificação também a têm, quando se referem à esfera ôntica.

Foi o que demonstramos em nossas obras anteriores.

TESE 168 — *Há para os sêres finitos uma lei dos limites.*

Nos sêres finitos, o desenvolvimento gradual de uma intensidade, apesar do índice de sua constância, deve alcan-

(1) Identificam-se nêle a essência *in re* e a existência. Esta essência aqui existe (*esse in re*) no ente. Nêle porém não se existencializa o *eidos*, enquanto tal. O ser repete (imita) *existentemente* a lei de proporcionalidade intrínseca de sua forma (o esquema eidético).

(2) Preferiríamos chamar de **natureza** e não de **essência**, porque êste têrmo é mais **formal**, enquanto aquêle aponta mais à existência da coisa, em sua onticidade.

çar a um limite dentro de uma ordem, além do qual, especificamente como tal, não pode ultrapassar.

Temos, como exemplos, a gradual ascensão da temperatura, que encontra os seus limites; a velocidade da luz, o crescimento dos sêres, etc.

Servem ainda de comprovação dessa lei, a de Mariotte, que não é mais aplicável se *p* e *v* atingem valôres elevados, e, na teoria atômica, o limite molecular e o do átomo, os *minima* de Aristóteles, e muitíssimos outros exemplos.

A justificação ontológica da lei dos limites, que acima expressamos, decorre das proposições já demonstradas.

Um ser finito é extensista e intensistamente finito. Admitir uma intensidade física infinita em acto é tão absurdo como admitir-se uma extensidade infinita em acto, pois a intensidade não se separa fìsicamente da extensidade, como já vimos, enquanto permanecemos nos sêres finitos.

Portanto, o desenvolvimento gradual de uma intensidade tem de ter um limite, além do qual não poderá ultrapassar, dando-se, então, mudança de ordem. E êsse limite deve ser dado pela espécie, pois a actuação desta é proporcionada à sua natureza. O limite deve ser dado pela natureza da coisa que conhece um desenvolvimento gradual de sua intensidade.

Cabe à ciência estabelecer tais limites. Pode a filosofia concreta estabelecê-los apenas dentro da apoditicidade ontológica de suas proposições.

TESE 169 — *Nenhum ser é mais do que é.*

A tese já foi provada. Seguimos agora outra via. O Ser absoluto é o máximo de ser. Além dêle não há outro; portanto, é o máximo de ser, sem deficiências.

O ser finito, limitado, tem tanto ser quanto cabe nos seus limites. Um excedente de ser, neste caso, outra perfeição, que não as contidas em seus limites finitos, pertenceria ao Ser absoluto.

Portanto, o ser, dentro dos seus limites, nos quais se inclui a sua natureza, pode, e é tanto quanto é, e só poderá na proporção do que é.

TESE 170 — *O acto é a realidade de sua plenitude de ser.*

O ser temporalizável, o qual se dá na ordem da sucessão, tende para algo que lhe é determinado. Esta determinabilidade é a sua potência.

Ela é sempre funcional; é a potência de algo em acto. Contudo, ela tem positividade, como a tem tudo quanto é referido por algo em acto, pois êste lhe dá o necessário conteúdo, como já vimos. Mas, se a potência tem positividade, não tem ela subjectividade. A potência é a potência do acto; é o que o acto pode determinar (potência activa), ou a capacidade de ser determinado (potência passiva). Já demonstramos que o ser finito não é em acto tudo quanto pode ser, não realiza em plenitude a realidade do que pode ser, o que cabe apenas ao Ser infinito.

A capacidade de ser, que ainda resta ao ser em acto, é a sua potência.

O ser temporizável, o qual se dá na ordem da sucessão, tende para algo que lhe é determinado. Esta determinabilidade é a sua potência.

Ela é sempre funcional; é a potência de algo em acto. Contudo, ela tem positividade, como a tem tudo quanto é referido por algo em acto, pois êste lhe dá o necessário conteúdo, como já vimos. Mas, se a potência tem positividade, não tem ela subjectividade. A potência é a potência do acto; é o que o acto pode determinar (potência passiva). Já demonstramos que o ser finito não é em acto tudo quanto pode ser, não realiza em plenitude a realidade do que pode ser, o que cabe apenas ao Ser infinito.

A potência passiva, a de sofrer, é da essência do ser finito; portanto, é constitutivo dêste. O acto finito implica um conjunto de possibilidades que podem realizar-se em graus maiores ou menores.

Se um acto finito realizasse exaustivamente as suas possibilidades, teríamos então um acto ilimitado. O acto é, assim, limitado e ilimitado.

Êste acto é um acto não-puro, misto, híbrido de actualidade, de virtualidade, de possibilidade.

O acto puro é simples; é puramente acto.

TESE 171 — *Todo ser é unidade e tôda unidade revela ser.*

O teor desta tese já foi demonstrado em "Ontologia e Cosmologia", e também nesta obra.

Entretanto, podemos apelar para outras demonstrações realizadas.

O ser é unidade, isto é, *um*, e tudo quanto é, tem o carácter de *um*.

A unidade é um transcendental que se converte no ser, como êste se converte na unidade. Poder-se-ia estabelecer a seguinte prova: o Ser infinito é absolutamente simples e *Um*, como já provamos. É êle a fonte e origem de tôdas as coisas.

O princípio henológico *(heis, henós*, em grego *um)* afirma a primazia da unidade sôbre a multiplicidade. Êste princípio é provado pelas demonstrações feitas até aqui, pois a multiplicidade (que é composta de muitos *uns*), pressupõe a unidade, e não poderia surgir sem ela, e levada até às suas últimas conseqüências implica a unidade infinita do Ser infinito, o *Um*, do contrário afirmaria o absurdo de que o nada absoluto é a fonte de tôdas as coisas. Entre os diversos tipos de unidade, podemos ressaltar a de simplicidade, a específica, isto é, aquêle múltiplo que forma uma totalidade, a qual é especificamente outra que os elementos componentes, como se dá, por exemplo, com o ser vivo.

COMENTÁRIOS À TESE

O nada absoluto é impossível porque há o Ser. Mas os entes finitos do nosso universo não são o *ser*, pois cada um dêles é o que é ao não ser os outros.

Algo determinado é isto, e só é isto ao não ser aquilo. Portanto, o ente finito, determinado, admite, além da sua positividade, o que não é êle.

E o que é, só se afirma ao não ser o que não é. Nêle se dão o ser que é, e o ser que não é, pois é apenas o que é, porque não é o que não é.

Portanto, ser e não-ser, neste sentido, não oferecem aqui incompatibilidade e não há contradição, porque não há exclusão, pois ambos são aqui positivos. Há apenas contrários: o que é, não é nem pode ser o que não é.

Para que alguma coisa determinada seja, é preciso que seja o que é, e não seja o que não é. A sua afirmação se faz pela *recusa* também do que não é.

A limitação do ser finito, a positividade do que é, inclusa em seus limites, afirma-se pela recusa de ser o que não é, que também o limita.

A positividade do não ser facilita-nos a mais nítida compreensão do que é a *heterogeneidade*, e permite a melhor solução do problema do múltiplo, o qual surge das limitações.

Mais adiante veremos que o ser finito surge da *crise* instalada na criatura; por isso é um ser de *crise*.

TESE 172 — *Só pode devir o que já é. O devir implica o ser.*

O que se torna é o que é passível de passar de um têrmo para outro têrmo, segundo as diversas maneiras de mutação, que já estudamos.

Para algo tornar-se em algo é mister estar em acto, pois se ainda não está, é apenas possível, é nada relativamente, e como tal, não poderia sofrer uma acção, pois esta exige um *quod* capaz de sofrê-la.

Portanto, para que alguma coisa se torne, é necessário que primeiramente seja. Vimos que o Ser infinito é uma perduração infinita.

O ser finito perdura proporcionadamente à sua natureza, isto é, finitamente. Para que se dê o devir, é necessário que haja graus de perduração, pois um devir absoluto seria a negação do próprio devir; ser-lhe-ia contraditório, conseqüentemente.

A idéia do devir implica algo que, de certo modo, estaciona, que perdura, embora finitamente. Um devir absoluto equivaleria ao nada, o que é absurdo. Desta forma, refuta-se a má interpretação que se fêz da posição de Heráclito.

TESE 173 — *O devir dá-se no ser finito, e não no Ser infinito.*

Vimos que o devir é a constante fluência de um modo de ser para outro modo de ser, o que não cabe ao Ser infinito, como ficou devidamente demonstrado.

Portanto, só o ser finito, por ter potência activa e passiva (de actuar e de sofrer), realiza e sofre as processões activas e passivas proporcionais à sua natureza, que constituem pròpriamente o que se chama *devir* (o vir-a-ser das coisas).

Como o ser finito não pode ser compreendido sem o Ser infinito, o devir, como fluência daquele, não pode ser entendido sem o Ser infinito e imutável.

TESE 174 — *O Ser infinito não tem partes, e não é, enquanto tal, uma totalidade.*

O Ser infinito é absolutamente simples, portanto não tem partes. Se o ser finito provém dêle, não é *parte* dêle, pois, do contrário, aquêle, sendo constituído de partes, não seria absolutamente simples, nem seria o *Um* absolutamente simples.

Vimos, ademais, que qualquer mutação, no Um, consistiria num passar do Ser absoluto para o não-ser absoluto.

O ser finito, que provém do Um, não é um não-ser absoluto, mas um ser relativo, portador de alguma perfeição, em certo grau.

Desta forma, o ser finito não contradiz a simplicidade do ser absoluto.

Conseqüentemente, êste, por não ser constituído de partes, não forma uma totalidade, mas sim uma unidade absolutamente simples, o que decorre das proposições já demonstradas.

Nêle, a parte seria idêntica ao todo, pois não é êle quantitativo.

Num ser quantitativo, a parte, como quantidade, é menor que o todo.

Não há composição no Ser infinito, porque êste é absolutamente simples. Se fôsse possível encontrar uma parte, esta seria total e absolutamente idêntica ao próprio *UM*.

TESE 175 — *Tôda operação, além de diádica, é triádica, e o seu resultado (o operado) alcança o decenário.*

Que a operação é diádica, demonstra-se porque o operar implica o operado. O aspecto diádico leva-nos ao triádico, porque, na operação, há o operado, que lhe é simultâneo, e, neste, há privação, porque é determinado, e, conseqüentemente, em crise. Entre os opostos há relação, aspecto triádico. Portanto, na operação há, além do diádico, o triádico.

Há, ademais, o quaternário, pois, nessa relação, há uma reciprocidade entre os opostos, a interactuação. Êsse processo quaternário revela uma razão, uma lei, um *logos*, que é a forma, lei de proporcionalidade intrínseca, aspecto quinário. Êsse ser realizado ordena-se com outros numa ordem que, como totalidade, subordina-os pela adequação dos opostos analogados, os quais actuam em obediência à normal do todo, que é o aspecto senário da harmonia.

O ser realizado *seria-se* dentro de uma ordem e, como tal, alcança o setenário, e, da sua interactuação com outros,

surge uma nova constelação estructural esquemática, octonária, a qual se integra no Todo, que é a estructuração de tôdas as coisas subordinadas às leis do ser, que é o novenário. E êsse Todo, que é Tudo, unifica-se, afinal, pela analogia, na ordem do Logos Supremo, que é a lei de tôdas as coisas e, ao mesmo tempo, princípio e fim de tôdas elas, o decenário, a década final e sagrada dos pitagóricos.

Já estudamos estas dez leis em "Filosofia da Crise", e no "Tratado de Simbólica", as quais são, ainda, por nós analisadas e justificadas, sob outros aspectos, em "Pitágoras e o Tema do Número".

Tôda operação alcança assim ao decenário, porque ela não se exclui da subordinação a essas dez leis, as quais são *logoi* supremos do platonismo iniciático, e, sobretudo, do pitagorismo de terceiro grau (1).

Na primeira operação do Ser Supremo, na criação, gera-se essa ordem suprema, cujas leis transcendem os factos, mas regulam a sua imanência, e a cujo império nenhum ser pode esquivar-se.

TESE 176 — *O número quantitativamente considerado é sempre finito.*

O número pode ser tomado de dois modos: segundo a espécie da quantidade, que é a comum, e o número transcendente, já dos iniciados.

Esta divisão, encontrada também em Tomás de Aquino, é a mesma dos pitagóricos, porque os números (*arithmoi mathematikoi*), os números matemáticos, pertencem à espécie da quantidade, isto é, são abstracções desta, como o são para *a logistikê*, que é a matemática vulgar, prática.

Mas os *arithmoi arkhai* são os números transcendentes, como o da trindade, que não é apenas trino, nem triplicidade, que não pode ser compreendido senão metafòricamente no sentido dos números quantitativos e dos sensíveis. Ademais, os escolásticos distinguem, seguindo a linha aristotélica, o *número numerado* de *o número numerante*. O pri-

(1) A justificação dêste aspecto positivo do platonismo é exposta por nós mais adiante.

meiro é o número sensível, o número na coisa; e o segundo, o número tomado abstractamente, o número absoluto.

Partamos, para provar a tese, do exame apenas do número quantitativo, deixando outras espécies para posteriores estudos. Se é absurdo o infinito quantitativo actual, não o é porém o apenas potencial. O infinito matemático actual equivale ao infinito quantitativo, que é noèticamente impossível, e concreta e ontològicamente inexistente, por ser absurdo.

Muitas foram as provas apresentadas através dos tempos contra tal infinito em acto. Vamos compendiar algumas delas.

Demonstrava Galileu que, numa série infinita de inteiros, supostamente realizada, o número dos quadrados perfeitos é maior, e seria infinitamente maior, que o número dos não-quadrados.

Numa circunferência, um raio é a metade do diâmetro; se a circunferência fôsse infinita, o infinito do raio seria menor do que o do diâmetro.

Se o tempo fôsse infinito, o número dos minutos seria menor do que os dos segundos, o que seria absurdo.

A quantidade, ademais, é um accidente, e o accidente é proporcionado à substância. Portanto, não poderia ser maior que a substância, pois, do contrário, o excedente de ser viria do nada, o que é absurdo.

A única "substância" infinita é a do Ser absoluto, que não é pròpriamente substância, pois, nêle, ser e substância se identificam, como já vimos. E êle não sofre accidentes, como já o demonstramos.

A extensão não pode portanto ser infinita, porque ela é especìficamente finita. E desde que o conceito de número é quantitativo, repugna-lhe a infinitude. Admite-se apenas o infinito matemático potencial, ou seja, a capacidade de sempre receber mais um número, como se verifica com o número incomensurável, como o valor do número *pi*.

O infinito só pode ser predicado de si mesmo, e êste é o Ser absoluto.

Se o universo fôsse infinito em extensão, teríamos a extensão infinita, o quantitativo infinito.

O universo é temporal, é extensão, é finito, e é matéria e fôrça.

O Ser infinito não é matéria nem fôrça, pois seria finito, já que o conteúdo ontológico de matéria como o de fôrça implicam finitude actual, como ainda o provaremos por outras vias.

TESE 177 — *O Ser infinito é transcendente ao conjunto dos sêres finitos (ao Universo).*

O Universo é o conjunto ordenado dos sêres finitos (Cosmos). Como totalidade, por incluir todos êles, é qualitativamente diferente das partes componentes, pois enquanto estas sofrem as mutações das processões activas e passivas, o todo permanece como tal. Já demonstramos em "Filosofia da Crise", que a totalidade é qualitativamente diferente das suas partes, e, ademais, é especìficamente diferente (1).

O Ser infinito não é o universo, porque se o fôsse, sendo o universo o conjunto dos sêres finitos, êle é, de certo modo, finito e quantitativo.

Ora, sendo impossível a quantidade infinita em acto, e sendo infinito o Ser absoluto, não é êle quantidade, pois esta é apenas um accidente da substância, e o ser do Ser infinito é imutável, e não sofre accidentes, como já provamos. Portanto, transcende êle ao universo. Êste é apenas o conjunto dos resultados da operação *ad extra* da criação, como veremos.

Ademais, poder-se-ia provar esta transcendência ante os princípios até aqui demonstrados, usando outra via.

A soma de sêres finitos será sempre finita, e se todos são dependentes de um ser superior, a soma será conseqüen-

(1) Uma totalidade accidental, como o **monte de areia**, é especìficamente diferente das partículas componentes. A espécie é aqui noèticamente considerada. Contudo, o **monte de areia** é de certo modo outro, **in re**, que os elementos que o compõem. Nas totalidades substancialmente diferentes, como a água, o todo é mais nìtidamente outro, em sua espécie, que as partes que o compõem.

temente dependente. O universo, como totalidade das coisas criadas, é dependente e finito. Portanto, êle não é o *Ser supremo, mas do Ser supremo.*

Ademais, as coisas finitas interactuam-se recìprocamente, são conseqüentemente híbridas de acto e de potência passiva.

O universo, como um todo, inclui esta hibridez. Se o Ser infinito se identificasse com o Universo, seria êle composto de acto e potência passiva, o que já refutamos com antecedência.

TESE 178 — *O Ser Supremo não é o Todo.*

O Todo é de certo modo relativo às suas partes. Se o Ser Supremo fôsse o todo, as partes ou existiriam antes dêle, ou simultâneamente com êle, o que seria absurdo ante os princípios já demonstrados.

TESE 179 — *O Todo é transcendente de certo modo às suas partes.*

A ordem ilimitada dos sêres é o Todo. Ora, essa totalidade não é nem pode ser apenas accidental. E prova-se: para que uma totalidade o seja, como o é uma unidade *per accidens*, as partes devem estar inclusas apenas accidentalmente num conjunto, sem sofrerem uma mutação específica, isto é, substancial.

Nas totalidades orgânicas, observa-se que as partes actuam não só segundo a sua natureza, que se manifesta pelo que chamamos factôres de emergência, mas a sua actuação é subordinada à normal da totalidade, que é uma das características da harmonia. Ora, as partes são sempre componentes de totalidades, ora desta, ora daquela, mas sempre componentes de estructuras tensionais, como o provamos em "Teoria Geral das Tensões".

Se as partes do Todo, como ordem ilimitada dos sêres, não estivessem subordinadas à normal da totalidade, estariam fora da totalidade, e seriam absolutamente independentes, o que contrariaria o conceito de criatura (o ser criado). Ora, o Todo subordina as suas partes à grande lei de integração de *Tudo no Todo*, e as partes se processam

em obediência a essa lei, que é a revelação da ordem universal (*to Pan* dos gregos). Do contrário, teríamos o pluralismo, e as partes estariam total e absolutamente desligadas umas de outras, o que seria absurdo em face dos princípios já demonstrados.

O nosso conhecimento científico comprova essa asserção, que, ontològicamente, em face do que já demonstramos, é apodítica.

Conseqüentemente, o Todo forma uma tensão que ultrapassa a especificidade das partes, sendo, de certo modo, transcendente a elas, que lhe são imanentes. Mas o Todo, de qualquer forma, se é ilimitado como tal, não é infinito, nem o poderia ser, pois é composto de partes. Mas, como tensão total, é *indiviso in se*, portanto, ilimitado, apenas como tal.

Há, assim, nêle, qualitativamente, mais que o conjunto quantitativo de suas partes e, por essa razão, a Integral, que êle forma, não é quantitativa apenas, mas também qualitativa, de modo que ultrapassa a imanência de suas partes, e revela uma *transimanência*, que era o que desejávamos provar.

TESE 180 — *Todo ser, que não é tudo quanto pode ser, é um ser imperfeito.*

A perfeição em um ser consiste em alcançar ao têrmo de uma possibilidade, actualizando-a, porque a actualização é o têrmo perfectivo de uma possibilidade.

Conseqüentemente, todo ser em devir é um ente que perfectibiliza suas possibilidades pelas actualizações posteriores. Todo ser em devir tende, pois, para a perfectibilização das suas possibilidades próximas e remotas, internas ou externas, que são têrmos para onde tende. Todo ser em devir é, pois, um ser imperfeito (*atéleis*). O para onde tende um ser é um *fim*, um final a ser atingido ou não. O devir indica o tender necessário para algo, o que indica a finalidade. Esta pode ser *interna (intrínseca)*, se o têrmo para que tende é uma possibilidade da sua natureza, ou *externa (extrínseca)*, se é algo fora da sua actualidade ou da possibilidade imanente da sua natureza. Todo ser que tem uma finalidade é, portanto, um ser que ainda não é tudo

quanto pode ser. Ora, um ser que ainda não é tudo quanto pode ser é, de certo modo, um ser imperfeito em si mesmo.

TESE 181 — *Todo ser imperfeito tem uma dupla finalidade: intrínseca e extrínseca.*

Todo ser imperfeito não é tudo quanto pode ser nem interna nem externamente. Nem interna, porque não é, em sua espécie, tudo quanto a sua espécie pode ser, e externamente porque não é tudo quanto pode ser o ser. Conseqüentemente, tende a actualizar o que ainda não é actualmente; ou seja, tudo quanto a sua natureza pode actualizar de suas possibilidades, dentro das possibilidades que decorrem das próprias actualizações, pois algumas passam para o epimeteico, não sendo mais actualizáveis, enquanto outras apresentam ainda possibilidades de actualizações próximas. Todo ser tende, assim, internamente, para actualizar as possibilidades de sua natureza. Êsse tender para algo, ainda não actualizado, que se perfectibiliza na actualização, é a finalidade intrínseca do ser. Todo ser é harmonizado na actuação dos seus opostos analogados segundo uma normal da totalidade, da unidade, como temos demonstrado. Essa normal é dada pela sua unidade natural (que é tensão de sua *forma* e *matéria*). É a direcção da totalidade sôbre as partes. Um ser imperfeito não tende apenas para as actualizações intrínsecas, porque como totalidade tende para algo fora de si, uma meta próxima ou remota. Essa finalidade é que se chama extrínseca.

O Ser Supremo, por ser absolutamente perfeito, pois é tudo quanto o ser pode ser em sua máxima intensidade, não tende para algo intrínseca ou extrìnsecamente possível, como já provamos. Obtemos, aqui, de modo definitivo e seguro, o verdadeiro significado de finito e de infinito. *Finito* é o ser imperfeito que tende para um fim, e *infinito*, o ser que não tem outra finalidade que si mesmo.

COMENTÁRIOS

Temos, aqui, um ponto de magna importância para compreender a prática de certo ascetismo religioso, observável em muitas crenças, as quais julgam que o homem alcança a máxima perfeição quando se abstém, tanto quanto possível,

do mobilismo (do devir) de sua existência, e que estacionando em determinadas situações alcança uma situação semelhante à da divindade do Ser Supremo. Mas o êrro é evidente em face dos postulados da Filosofia Concreta. A impassibilidade do Ser Supremo (não ser sujeito de modificações passivas, nem de sofrer determinações, ou actualizações de possibilidade) não provém de um estacionamento de escalas de suas actualizações possíveis. Não é um deter-se, mas o que decorre de ser o íntegro absoluto (a perfeição absoluta). (*Vollkommenheit*=a qualidade de ter alcançado o íntegro). A sua imobilidade não é estacionamento, mas plenitude activa de um poder omnipotente e absoluto. A presença dos esquemas da impassibilidade e da imutabilidade, com as suas aderências provindas da nossa experimentação, não permitem compreender com facilidade a plenitude activa absoluta do Ser Supremo, a qual nada tem que ver nem com mobilidade, nem com imobilidade, nem com passividade ou impassibilidade, mas que é a omnipotência em tôda a sua glória de ser.

Deter o ser finito o devir, estacionando um plano de suas actualizações, seria renunciar a própria perfectibilização e a consecução das finalidades intrínsecas e extrínsecas, que determinam o tender de seu existir. É só realizando-se plenamente que o ser finito alcança o mais alto de suas possibilidades, bem como se aproxima do fim extrínseco último de seu ser.

A perfectibilização máxima do ser finito está, portanto, na plena realização das suas possibilidades, e é ao alcançá-las, realizando-as, que melhor imita a perfeição absoluta do Ser Supremo.

TESE 182 — *A unidade absoluta do Ser Supremo é a razão da unidade de ser dos entes finitos.*

O Ser Supremo é um ser absolutamente perfeito e, como tal, é pura e meramente ser em tôda a glória de ser. É, pois, absolutamente simples, simplicíssimo. Só o ser simplicíssimo poderia criar de modo absoluto, como provaremos oportunamente, ao examinarmos a *criação*, porque o ser deficiente, híbrido de ser e não-ser, não tem o poder de criar senão relativamente.

Conseqüentemente, a unidade do Ser Supremo é uma unidade de perfeição absoluta por ser unitivamente simples e transcender tôda unidade dos sêres híbridos, deficientes. A unidade dêstes analoga-se à do Ser Supremo, porque, formalmente, é unidade, porém, não se dientifica ônticamente à unidade suprema.

O absoluto poder unitivo do Ser Supremo nos explica a sua difusividade, pois se difunde homogêneamente em tudo quanto é, sem o qual nada seria o que é.

Sem a unidade absoluta do Ser Supremo, nenhum ente finito poderia subsistir, ou seja, constituir-se numa forma que existe subjectivamente, ou numa forma que subsiste num *subjectum*.

A unidade absoluta do Ser Supremo é a razão (o *logos*) supremo do existir de tudo quanto é.

COROLÁRIOS

DO ACTO

O acto é o princípio do agente, princípio da acção e têrmo da paixão.

* * *

O acto só pode ser com o que é em acto.

* * *

Acto é exercício de ser.

* * *

O que é em acto antecede ontològicamente ao que é em potência.

* * *

O que está em acto naturalmente move.

* * *

A potência activa não se opõe ao acto, mas funda-se neste.

* * *

O que é em acto ou é uma forma subsistente em si mesmo, ou em outro.

* * *

O acto do Ser Supremo é um acto puríssimo.

* * *

Sendo a operação proporcionada à forma, o acto desta é primeiro em relação ao acto da segunda.

* * *

Assim como é pelo acto que se distingue a potência, o acto se distingue dos outros pelos objectivos.

* * *

Os actos de diversas potências se distinguem pelo gênero.

* * *

A potência activa não se distingue contra o acto, mas nêle se funda.

DA ACÇÃO

A acção é o acto do agente.

* * *

O acto do agente tende para algo determinado.

* * *

O acto do agente prossegue de um princípio que é algo determinado.

* * *

A acção e a paixão não são duas mutações, mas uma só (actio et passio sunt unus et idem motus).

* * *

A acção e a paixão diferem do sujeito apenas pela razão que são de espécies diversas.

* * *

O Ser Supremo actua em todo operante.

* * *

Nem tôda a acção que se dá na criatura é criação. Contudo, tôda acção da criatura é dependente do Ser Supremo, formal e efectivamente.

* * *

A acção pode ser transitiva e imanente. A imanente é a operação que se dá no operante; transitiva, a que transita para a coisa exterior separada do agente. A acção imanente é acto e perfeição do agente, não a transitiva, que é apenas do paciente. A acção, que produz transmutação da matéria, é acção física.

* * *

A acção transitiva implica necessàriamente a paixão, não a imanente.

* * *

Tôda a acção da criatura difere realmente dela.

* * *

A acção é especìficamente distinta do agente.

* * *

Os princípios da acção são: o agente, o fim a que tende e a forma que tem.

* * *

Nenhum agente actua desproporcionadamente à sua natureza.

* * *

Quanto mais potente é o agente mais pode difundir a sua acção.

* * *

Tôda acção o é por alguma forma, que é princípio também *da acção.*

* * *

Mas a forma da acção não é a do agente, mas a do actuado, embora penda mais do agente que do paciente.

* * *

A acção não tem um ser em plenitude, por ser dependente do agente e, conseqüentemente, não pode anteceder a êste. De modo algum é válido o juízo goetheano: "No princípio foi a acção".

* * *

Tôda processão é relativa a alguma acção.

* * *

Nem tôda acção do Ser Supremo é criação (quando se dá nas criaturas) (1).

* * *

A perfeição da acção é dada mais pelo fim a que tende do que pelo princípio (o terminus ad quem *empresta maior perfeição que o* terminus a quo).

DO PACIENTE E DA PAIXÃO

O sofrer determinações aponta a deficiência, que é real, na coisa, segundo o que é em potência.

* * *

Uma coisa sofre determinações na proporção das deficiências correspondentes à sua natureza.

* * *

Paciente é o ser deficiente que sofre a acção de um agente, e aquêle é considerado tal em face dêste.

(1) Esta tese será provada mais adiante por outras vias.

DA CRIAÇÃO

(TESES PROPEDÊUTICAS)

TESE 183 — *As coisas unem-se em totalidades substanciais* (unum per se), *não por suas diversidades, mas por suas afinidades a uma forma que, de certo modo, lhes é extrínseca.*

As coisas não podem unir-se apenas pela sua diversidade, já que estas têm vectores diferentes, quando se trata de totalidades substanciais (*unum per se*).

Se há opostos que se aproximam e se atraem para formar tais totalidades, é porque há nêles uma adequação a uma forma ainda não actualizada.

O hidrogênio une-se ao oxigênio para *formar* a água.

As afinidades, de um e de outro, tendem a um terceiro, à nova forma.

Onde as condições predisponentes não forem favoráveis ao surgimento da nova forma, o hidrogênio não se unirá ao oxigênio, ou suas uniões obedecerão a outros *números*, gerando outros sêres que não a água.

A água é um possível não do hidrogênio nem do oxigênio; a água é um possível *no* e *do* ser. O que é possível ao hidrogênio e ao oxigênio é, em certas circunstâncias, combinarem-se no *arithmós* da água, que, como tal, tem uma forma tensional especìficamente diferente das partes componentes.

Se diversos se unem, não é por suas diversidades, mas sim porque, de sua união, há a completação de um esque-

ma, que não é latente nem em um nem em outro dos elementos, enquanto tais. Êsse esquema é da ordem do ser, que ultrapassa de certo modo a das partes componentes.

Remotamente, as coisas diversas convêm em algo que é o *ser*.

Mais remotamente, hão de convir em algo que é o *ser*, mas especìficamente determinado. Se essa conveniência não se actualiza, é porque as coordenadas não são favoráveis, mas têm de haver, na ordem do ser, possíveis coordenadas, em que os sêres diversos convenham uns aos outros.

Dêsse modo, há uma afinidade entre os sêres para diversas combinações, mas o advento destas está subordinado ao conjunto das coordenadas.

É o que vemos nas combinações químicas. Se muitas são possíveis, umas são pròximamente possíveis (prováveis em grau maior que outras) porque dependem dessas coordenadas, que lhes predispõem maior grau de conveniência.

O que une os diversos não é a diversidade, mas o grau de conveniência, de adequação, que revelam entre si, em face de uma forma possível, segundo as coordenadas ambientais. O que une, portanto, é o unitivo, e não o que diversifica. Todos os sêres, de certo modo, convêm uns aos outros na ordem do ser, mas o grau de conveniência é diferente. Certamente, e com positividade, pode-se dizer que todos os sêres se aproximam uns aos outros, todos os sêres se *atraem* com diferenças de graus, segundo certas coordenadas.

Ademais, êsse aspecto unitivo justifica-se pelo infinito poder unitivo do ser, no qual não há separações senão específicas.

A repulsa não é fundamental do ser, mas apenas da especificidade dos sêres, segundo as suas naturezas e coordenadas.

O diverso, dêste modo, não nos deve levar à crise absoluta, que abriria abismos, portanto, rupturas. A repulsa (o "Ódio" de Empédocles, o "Anteros" dos platônicos) nunca é absoluta, enquanto o poder unitivo (o "Amor" de Empédocles, o "Eros" de Platão) o é, porque tôdas as coisas, apesar de suas diversidades específicas, são, quando as tomamos além de si mesmas, uma só. A unidade absoluta

domina na transcendência da heterogeneidade, e é essa unidade absoluta e simples, sem diversidades, que é o Ser Supremo, pois, do contrário, haveria separações, abismos, o que nos colocaria de certo modo em pleno pluralismo.

Portanto, a diversidade não provém fundamentalmente da natureza do Ser Supremo, que é simples, infinitamente simples. Nem pode a diversidade vir de outro, porque não há o que independa do Ser Supremo.

Conseqüentemente, dentro da Filosofia Concreta, impõe-se que se explique essa diversidade, sem afrontar os princípios já demonstrados, a qual será plenamente compreendida e justificada, quando examinarmos as novas teses que se referem ao Ser Infinito no seu operar *ad extra*, o que veremos a seguir.

TESE 184 — *Só relativamente se pode afirmar a imutabilidade para as coisas dependentes.*

Diz-se *imutabilidade* por privação de mutabilidade. Já examinamos as espécies de mutação. Logo, a estas corresponde, por privação, a espécie de imutabilidade.

Assim, onde não há corrupção, há imutabilidade da forma ou da substância; onde não há transladação, há imutabilidade quanto ao movimento; onde não há aumento, há imutabilidade quantitativa; onde não há alteração, há imutabilidade accidental. Esta última mutação chama-se também variação, e sua ausência é a invariabilidade. Chama-se *incorruptibilidade* a ausência de mutação na forma.

Se considerarmos a criatura, enquanto tal, nunca poderemos atribuir-lhe a imutabilidade, a invariabilidade: a mutabilidade e a corruptibilidade podem ser-lhe atribuídas, podendo, contudo, não sofrê-las. As duas possibilidades são, do ângulo ontológico, suficientemente válidas.

Também não se pode predicar a imutabilidade-invertibilidade à criatura, porque sendo um ser dependente e não subsistente por si mesmo, sua existência depende de outro, e não apenas de si mesmo.

Dêsse modo, só relativamente se pode predicar a imutabilidade às coisas dependentes, ou, pelo menos, que a imutabilidade não é nunca da natureza destas, e, se acaso a

apresentarem, tem de ser ela fundada no Ser Supremo, que a daria de modo sobrenatural, pois ultrapassaria a natureza das coisas finitas.

TESE 185 — *No ser finito, essência e existência se distinguem, como se distingue a sua forma da sua matéria.*

A essência de um ser é o *pelo qual* o ser é o que é. A existência é o pleno exercício dêsse ser. Um ser finito é essencialmente finito, e se distinguirá de outro ser finito pelo conjunto das perfeições que constituem a sua natureza.

Um ser finito tem uma forma, o pelo qual êle é o que êle é. Mas um ser finito corpóreo é constituído, ademais, de alguma coisa que se chama a sua matéria.

Assim, para buscar um exemplo no mundo da nossa experiência, uma parede tem a forma de parede, mas a sua matéria são os tijolos que a compõem. A parede, enquanto tal, distingue-se dos tijolos. O que compõe a matéria de um ser finito pode compor, de outra feita, a matéria de outro ser finito.

Assim o barro é a matéria do tijolo, e êste, por sua vez, é matéria da parede. Esta parede, conseqüentemente, tem por matéria mais próxima o tijolo, e mais remotamente a matéria do tijolo.

De uma certa quantidade de barro podemos modelar um vaso ou uma estátua. O vaso e a estátua têm formas diferentes, mas têm a mesma matéria (formalmente considerada: barro).

A estátua, que ora modelamos no barro, que é a sua matéria, pode ser destruída como estátua, para tornar-se, pela pressão, um monte de barro.

A matéria do monte de barro, como a da estátua, seria a mesma, embora com diferentes formas.

A matéria e a forma constituem um *compositum*, um composto (*to synolon*, de Aristóteles).

TESE 186 — *Um ente finito compõe-se, além do ser que é, do não-ser relativo que não é.*

Uma composição só se pode dar entre compostos positivos. Se um dos têrmos da composição é negativo, desa-

parece a composição, para permanecer apenas a presença do têrmo positivo.

Ora, o não-ser relativo não deixa de ser positivo de certo modo, como já vimos.

E, por outro lado, o ser finito caracteriza-se também por se lhe ausentar alguma perfeição (por privação), que tomada em si é positiva. Conseqüentemente, sendo positivo, pode formar uma composição, e o ser finito caracteriza-se também por essa composição com o não-ser relativo (limite daquele).

A ausência de uma perfeição determinada dá uma determinação ao ser pelo limite até onde êle é o que é, e onde inicia o que não é êle.

Portanto, o nada relativo compõe os sêres finitos, permitindo-nos compreender o que há de positivo nas filosofias que o afirmam, quando relativo, pois o nada absoluto é absolutamente impossível.

TESE 187 — *O grau de realidade de "alguma coisa" é proporcionado à realidade da sua componência.*

Se alguma coisa não é um ser absolutamente simples, ela é composta.

O de que a coisa se compõe, se não é real-real, também não será real essa coisa. Há, assim, uma dependência quanto aos elementos componentes.

Portanto, o grau de realidade dessa coisa será proporcionado à realidade dos elementos componentes, que é o que se queria provar.

Êste postulado é válido em qualquer esfera, pois a realidade de um facto é proporcionada à realidade do que o gera ou produz.

TESE 188 — *O Ser é inteligível, e a inteligibilidade é a sua verdade.*

O nada, enquanto tal, é ininteligível e impossível.

Conseqüentemente, o ser é inteligível, pois não há meio têrmo entre ambos. E a inteligibilidade dêste é a sua ver-

dade, porque é êle. No entanto, pode-se postular um limite ao conhecimento humano dessa inteligibilidade, pois o ser é por nós inteligível proporcionadamente à nossa natureza, e o conhecimento que dêle podemos captar não é exaustivo, mas verdadeiro na proporção da adequação entre os nossos meios de conhecimento e o ser.

A inteligibilidade absoluta do ser é captada absolutamente pelo Ser Supremo, porque êle é idêntico à sua máxima inteligibilidade. Portanto, o seu "conhecimento" não é dual, não é diádico, mas dá-se por uma frônese absoluta, em que objecto e sujeito do conhecimento, que são têrmos para nós, nêle constituem uma identidade.

Portanto, o seu conhecimento é proporcionado à sua simplicidade absoluta. Conhecer, nêle, é ser; o que é o ápice do conhecimento, pois êste é mais perfeito na proporção em que o sujeito capta *mais* e *melhor* o objecto.

No caso do Ser Supremo, essa captação é absoluta. Ademais, conhecemos na proporção dos nossos esquemas. As perfeições, por nós captadas, o são na proporção daqueles. Sendo o Ser Supremo infinito e idêntico consigo mesmo (e todos os entes são dêle e nêle), o seu conhecimento é absoluto e absolutamente unitário, sem mescla diádica de qualquer espécie.

Esta prova robustece, por sua vez, o que dissemos, no início, sôbre o conceito de Ser, ao examinarmos o pensamento actual, tomando as opiniões de Heidegger como exemplo das tentativas malogradas de renovar a procura do Ser, por caminhos que são realmente viciosos.

DOS MODOS

TESE 189 — *O modo distingue-se apenas modalmente do ser ao qual é inerente.*

Os modos do ser não lhe acrescentam nova entidade, mas apenas o modificam. O móvel em movimento é modalmente distinto de si mesmo. Os modos são sempre actuais, e constituem êles as diversas actualizações pelas quais passa o ser no seu desenvolvimento. Actualizada uma determinação, esta é a última determinação de um ente, pois não conhecemos outra.

Êste-livro-sôbre-a-mesa apresenta um modo de ser do livro, que é, como modo, a sua última determinação (1).

O modo, de *per si*, não tem uma consistência fora da entidade real à qual é inerente. O movimento *dêste* móvel é um ser *dêste* móvel, e a sua entidade é dada por êste móvel. Em si, o movimento não tem realidade, falta-lhe *ensidade*. O modo não se separa do ser modificado, não se distingue real-fisicamente dêle, mas apenas *modalmente*, como demonstrou Suarez.

O modo é, portanto, um *haver* da coisa, e fora dessa coisa é nada, pois o movimento *dêste móvel*, fora dêle, seria nada.

Portanto, o modo é um *haver* de outra entidade, dela absolutamente inseparável, e não tem uma estructura ôntica independente, mas apenas ontológica.

---

(1) Que o modo é a última determinação de um ente, evidencia-se de *per si*, pois um ser determina-se pela sua natureza, e a última determinação é a que lhe é dada pelas modais que apresenta.

Falta-lhe, assim, perseidade (*ens per se*), não tem subsistência, nem subjectividade, pois o movimento dêste móvel não tem uma subsistência fora do móvel, já que existir de per si é ter entidade fora de suas causas.

Ora, o modo não se dá fora de suas causas, por isso lhe falta a estructura ôntica de *per si.*

O modo é assim absolutamente dependente do ser que modifica. Mas é positivo, porque a modificação é real. Consiste, portanto, no *actualizar-se* como entidade modificativa no acto de modificar, no *haver-se* da entidade.

É uma determinação última de uma estructura ôntica, e é actual.

São os modos também chamados de *modais* e independentes do nosso intelecto.

Como, porém, são absolutamente dependentes da coisa modificada, distinguem-se desta apenas modalmente.

Mas essa distinção é real, ou melhor real-modal. A união une, a inerência inere, o movimento movimenta. São modais, cuja realidade está na sua actualidade funcional, modificação do que a elas preexiste.

A modal é conseqüentemente posterior ao ente, e êste lhe é anterior.

A entidade modificada, no curso dos seus modos, permanece como ser; a variância está na diversidade do seu *haver-se.*

As modais são, portanto, maneiras de ser, e não puro nada. A sua entidade é a mais tênue que se conhece; é o grau intensistamente menor de ser, para usarmos a linguagem escotista.

O ser subsistente é aquêle que existe *por si,* que tem existência e perseidade. Mas tôdas as coisas criadas, finitas, têm um modo de subsistir incompleto. Só o Ser infinito existe com perseidade absolutamente completa. Se as modais revelam a imperfectibilidade dos entes, não revelam a imperfectibilidade do ser.

O modo indica a imperfectibilidade, porque êle afirma o poder ser dêste ente, e êle se perfectibiliza, como potência, no acto, através do devir, que nos revelam os modos.

O modo aponta um limite, pois é uma determinação última; mas é êle do *sendo* e não no *ser*. Já vimos que o ser finito não nega o infinito poder do Ser Supremo, porque o menos inclui-se no mais.

Se os modos revelam a imperfeição dos entes é porque os tomamos ônticamente, mas transcendentalmente não são uma imperfeição do ser, porque êste, ontològicamente, é perfeição.

Por isso o ser finito não é uma imperfeição do Ser infinito, mas surge *da* sua perfeição.

O modo é um *haver* formal em outro ser e, nesse haver, está a sua entidade, que consiste num determinar em outro e de outro (inaliedade e abaliedade). A união é modo enquanto une; a figura enquanto configura; a acção, enquanto é dimanação ou *fieri* (devir), como exemplifica Suarez.

O modo não surge em estado potencial, mas só como actual determinação de outro ser, e é nesta actualização que está a sua entidade.

Portanto, o ser do modo e o modificar nêle se identificam.

Suarez define o modo com estas palavras: "O modo é uma certa entidade positiva, que consiste em ser uma determinação actual e formal da realidade, à qual modifica, à qual outorga uma modificação última, que cai fora de sua essência total e individual, enquanto existe na Natureza".

Sendo a acção um modo, ela é *de* e *em* alguma coisa, com a qual se consubstancia; entidade de outra entidade.

A dependência de per si não é nada, mas é apenas o acto de depender; conseqüentemente, é uma modal, a inerente à entidade dependente.

Assim a dependência do efeito é uma determinação formal última do efeito.

A acção é a modal do actuado, como a figura é a modal do configurado; e a união, do unido.

Ora, os modos são inseparáveis da entidade que é modificada, e a sua entidade é proporcionada a essa entidade.

Como os modos não se identificam absolutamente com a entidade modificada, dela se distinguem. O ser do modo é a sua insistência (*in-sistentia*, ou *sistere in* outro), seu ser, portanto, é *in* outro (*in alio, inaliedade*).

A essência e a existência do modo são proporcionadas ao ente ao qual inerem. Tudo quanto se dá fora do nada é Ser.

Embora o modo não se separe fisicamente do ser, que êle modifica, tem uma entidade.

E como o modo é sempre uma determinação actual, seu ser é actual.

Surgem os modos por *educção* ou *coeducção*, pelas coordenadas cooperacionais, das quais depende a constituição dos entes.

Sua origem é por *educção* (*de ducere*, conduzir) variável, gradativa e vária. Essa educção é o *fieri* (devir), processo *vial* ontológico, cuja transitividade nas modais é a modificação, e implica os têrmos *a quo*, de partida, e *ad quem*, meta para onde tende.

O movimento é a própria educção; como a produção é a própria acção formal e última do produzido.

Como conseqüência do estudo das modais, verificamos que a acção pertence ao actuado; é uma modal dêste. Assim, a criação pertence à criatura, é inerente a esta, e não ao Criador.

Como a modal não se dá sem a entidade que é modificada, a criação não se dá sem a criatura. Sendo o modo proporcionado à coisa à qual êle se inere, a finitude do ente limita a modal, conseqüentemente.

Não há modais infinitas no ser finito. A criação é dar o ser a outro, e êste é necessàriamente finito, e finitas necessàriamente as suas modais.

Não há, portanto, nenhuma contradição aqui, pois a criação não delimita o ser infinito, mas apenas o ser finito, a criatura.

O limite é inerente ao ser finito; é, portanto, uma modal dêste.

O surgimento dêste revela uma crise, pois é um possível que se realiza. O possível, na ordem do Ser infinito, é infinito enquanto nêle. Na ordem öntica, o ser finito se determina pelas próprias determinações, pelo limite que o separa da infinitude. Por isso, criar é dar existência a outro.

Mas êsse outro é ainda *do* ser, e não está absolutamente dêle desligado, como o menos não se desliga do mais, sem o qual o menos não o é.

Desta maneira, a criação não refuta o Ser infinito, e o ser criatural encontra nêle a sua razão de ser. É o que examinaremos a seguir.

TESE 190 — *Um acto é sempre actuante. A modal do actuado é a acção e esta é proporcionada à natureza daquele.*

O acto actua, e o resultado é a acção. Mas a acção implica o actuado, o realizado, e é ela inerente ao actuado.

Ora, a modal é proporcionada ao ser ao qual se inere; conseqüentemente, é proporcionada à natureza do resultado em acto.

Se a modal fôsse desproporcionada ao ente ao qual se inere, ela seria mais que êle, e, como conseqüência, o suprimento de ser viria de outro, e êste outro seria o nada absoluto, o que é absurdo.

Dialècticamente, a modal é proporcionada ao ente ao qual se inere, porque a acção é proporcionada à natureza do que a sofre.

Logo, a modal é sempre proporcionada ao ser modificado.

Esta demonstração corrobora a dos princípios anteriores.

TESE 191 — *A acção não é o ser, mas êste, por ser perfeito, actua.*

A acção é modal e, portanto, é inerente a um ser. Se a acção fôsse *de per si*, teria uma subjectividade, e haveria assim uma acção suspensa em si mesma, como o propõe o *dinamismo*, que é abstracto e falso.

A acção é inerente ao actuado, mas dêle distinta, não porém fisicamente; é algo produzido. Se as coisas fôssem pura acção, não teriam qualquer subjectividade.

Um ser só é perfeito quando actua, quando realiza a acção, pois um ser não actuante ou seria um ser inerte, sem acto, o que é contraditório, já que a última raiz do ser perfeito é acto, ou seria mera possibilidade, portanto, em outro.

Um ser é perfeito quando em acto. Actuar exige o ser em acto que actue a acção. Portanto, um ser actua proporcionadamente ao que é em acto; proporcionadamente à sua perfeição.

De qualquer forma, a acção é uma modal do actuado, porque a êste é absolutamente inerente. Mas, para dar-se a acção, é imprescindível um agente que actue o actuado, no qual se dá aquela. Assim o agente move *êste* ser, mas a moção *dêste* (acção) dá-se *neste*, é inerente a *êste*.

TESE 192 — *Nenhuma entidade finita cósmica, e nenhuma entidade noético-abstracta (criada pelo homem) são subsistentes de per si e de per si suficientes, nem têm em si a sua última razão de ser.*

Esta tese encontra sua base no que já foi demonstrado. Que nenhum ser finito tem em si a sua última razão de ser, é evidente, pois, do contrário, não seria finito e sim infinito, como é o Ser absoluto, que tem em si a sua razão de ser.

Se admitimos que sêres, como a matéria, a energia, a fôrça, etc., embora com fundamento nas coisas (*fundamentum in re*), são de per si a sua razão de ser, seriam êles conseqüentemente infinitos.

Ora, uma fôrça infinita seria a negação intrínseca da fôrça. E se a matéria fôsse infinita nesse sentido, seria ela puro acto, o que a reduziria ao Ser Supremo, ou para potência, que a reduziria ao nada.

Estabelecer que o primeiro princípio de tôdas as coisas é um ser finito, é afirmar uma absurdidade, porque êsse ser teria em si, e apenas em si, a sua razão de ser; seria de per si absolutamente subsistente, seria, portanto, infinito.

Seria apenas um *novo* nome que se daria a um mesmo conteúdo.

Ademais, êsse ser seria contraditório, pois ao mesmo tempo que é acto puro, é também potência, e poderia receber uma determinação de um outro ser ou de si mesmo, e caíríamos nas aporias e absurdidades do dualismo, ou então teríamos de admitir que o nada seria activo, o que seria absurdo maior.

Portanto, nenhum ser finito, nem nenhuma entidade abstracto-noética do homem pode ser de per si subsistente. Só o pode o Ser infinito, cuja explicitação para o homem decorre da primeira apreensão simples do ser, como já o demonstramos. Nessa simples afirmação de que "alguma coisa há", algo transcendente ao homem, pois nela está o caminho para alcançar o Ser absoluto, como o demonstramos.

Por sua vez, é uma prova ainda em favor de que nenhum ser é totalmente separado de outro, nem, por maior razão, do Ser absoluto, o que vem corroborar os fundamentos da Filosofia Concreta, que expomos neste livro. Achado o Ser, o caminho pode estar velado, mas há um para alcançar o absoluto, sem necessidade do salto de uma ordem para outra, como mostramos, pois seguimos um vector que jamais nos exigiu ofendêssemos um princípio de lógica nem de dialéctica bem fundada.

DA OPERAÇÃO CRIADORA

TESE 193 — *Os sêres finitos dependem do Ser infinito e são êles produtos de um operar dêste.*

Já provamos que o ser finito depende do Ser infinito, pois dêle pende. Não proviesse dêle, e por não ter em si mesmo uma razão de ser, viria do nada absoluto, o que é absurdo.

Conseqüentemente, provindo os sêres finitos do Ser infinito, e não sendo partes dêste, surgem de um operar dêle, o que é uma decorrência rigorosa do que até aqui ficou provado.

Resta examinar *qual* é êsse *operar*.

TESE 194 — *O operar do Ser infinito, gerador dos sêres finitos, é necessàriamente* ad extra *(exteriorizador), e a operação que surge é o que se chama Criação.*

O Ser infinito é imutável, já o demonstramos. Os sêres finitos dêle dependem, e surgem de um operar dêle.

Examinado o conceito de operar, à primeira vista consiste êle na actividade que realiza, que produz alguma coisa.

Mas, os conceitos de *realizar* e de *produzir* levam-nos ao *logos* do "tornar real", do dar *uma* realidade a algo que é normalmente possível.

Sendo o nada absoluto impossível, o dar realidade a alguma coisa é tornar real o possível, que o é porque não contradiz o ser e pode ser real.

Produzir é levar algo (que é possível) a existir, ao pleno exercício de ser. Portanto, a estructura ontológica do operar implica o dar existência ao que é possível.

Mas, se observarmos as operações (que são acções), veremos que as há *transeuntes* (ou *transitivas*), — as que passam de um lado para outro, em que o agente actua sôbre algo, como o artista que modela o barro, — e há ainda *acções imanentes*, que são pròpriamente as que se dão no próprio agente, que são internas, como o pensar do escultor, que planeja a modelação da matéria. Êstes dois tipos de acção se interconexionam freqüentemente.

Ora, a acção do agente é proporcionada e adequada a êste.

A acção de um ser finito é necessàriamente finita.

Só o Ser infinito poderia realizar um agir infinito, e um operar que lhe é imanente, seria indubitàvelmente infinito.

Se observarmos os entes da nossa experiência, verificaremos que um ser inorgânico actua apenas exteriormente. Um ser orgânico realiza acções imanentes, como a realiza a planta ao crescer e o ser humano ao pensar.

Aqui o ser efectua a si mesmo. Sua acção dá-se em si mesmo.

O Ser infinito, ao actuar imanentemente, não realizaria algo separado de si mesmo. Por sua vez, a acção imanente, no ser humano, é uma acção accidental.

Para que o Ser Infinito dê surgimento a sêres outros que êle, é mister que o seu operar não seja apenas imanente, pois sendo apenas tal, e sendo infinito, seria *êle* mesmo, que se identificaria com a sua acção.

Ora, o Ser infinito, ao operar, não sofre qualquer mutação em si mesmo, porque não é êle mutável. No operar imanente tal afirmativa é clara.

Mas, o que é realizado por uma acção transeunte, é outro que o operador, e dêle dependente, portanto finito, limitado.

Conseqüentemente, êsse operar tem de ser *ad extra* (para fora) e não *in intra* (nêle mesmo). Decorre daí que

têm de haver no Ser Absoluto dois modos de operar: *in intra* e o *ad extra*.

Operar *in intra* aponta a um ímpeto livre que escolhe dar existência ao que é possível de ser. Em palavras humanas: uma *vontade* que *delibera* dar ser a outro, que é possível de ser.

O Ser infinito não sofre mutação nesse *operar deliberativo*, porque nada perde de seu infinito poder, ao agir dêsse modo.

Êsse operar é absolutamente intrínseco. Mas tende para um têrmo, para *outro*.

"Vontade" é o poder infinito (ímpeto) de realizar, que é absolutamente livre.

Nesse operar *in intra*, o Ser infinito distingue-se como "vontade" e como "intelectualidade", dois conceitos tomados analògicamente, pois nêle há uma vontade que escolhe entre possíveis (*inter lec*), as quais são infinitas nêle.

Ora, vimos que o nada não pode ser têrmo de uma operação. Ao operar *ad extra* algo começa a ser no precípuo momento que começa a ser.

Êsse segundo operar (*ad extra*) realiza alguma coisa extrínseca, a *criação*.

Mas o Ser infinito, quando opera extrìnsecamente, não se separa de si mesmo porque é êle que opera, pois é absolutamente simples.

Conseqüentemente, pode-se distinguir o Ser infinito, como "forma de si mesmo" (vontade), e como intelectualidade ao deliberar (operar *in intra*) e realizador da deliberação, que consiste em dar ao possível uma realidade determinada, tornando-o criatura, produto do operar *ad extra*, a criação.

A criação, que surge do operar *ad extra* do Ser infinito, é, conseqüentemente e necessàriamente, exterior, que é o que queríamos provar.

A seguir, demonstrar-se-á por outras vias o fundamento apodítico desta tese.

TESE 195 — *A criação não se dá ex-nihilo absoluto.*

Na concepção da criação cristã, o *ex-nihilo* refere-se ao nada relativo e não ao nada absoluto. Haveria flagrante contradição, se a criação se desse *ex-nihilo* absoluto, pois êste teria em si a possibilidade de ser, o que é absurdo. Logo a idéia da criação cristã só pode ser concebida como partindo do nada relativo.

E os possíveis, enquanto tais, são nada relativamente à realidade cronotópica.

Criar, portanto, é tornar real o que é possível. A criação humana caracteriza-se por tornar real uma possibilidade já fundada em elementos reais existentes, dando-lhes nova ordem.

Já vimos que o universo, considerado como um todo, é transimanente à soma de suas partes, mas os seus atributos são os dos sêres finitos, elevados ao grau máximo.

O universo, como soma dos sêres contingentes, é ainda contingente, porque implica, exige um Ser Absoluto, que o crie.

Portanto, nós podemos ser o modo de ser que o Ser Supremo não é, enquanto infinito, mas que é dêle.

Os atributos negativos não revelam o que Deus é, mas apenas o que não se pode dizer que é.

TESE 196 — *O Ser infinito, como forma, como operar e como unidade absoluta, é sempre UM.*

Pròpriamente, esta tese já foi demonstrada por outras vias.

Mas cabem aqui algumas distinções importantes: o Ser infinito, que é UM, é de poder infinito, e *nêle* tudo quanto distingamos tem de ser infinito.

O proceder intrínseco e intimíssimo dêsse ser, que é êle mesmo, na infinitude do seu acto, é infinito.

Como dêle provêm e dependem todos os sêres, êstes surgem dêle por seu livre "assentimento", pois, como já vimos, êle é absolutamente livre.

Mas êste assentimento não pode ser considerado senão analògicamente ao assentimento humano, porque não se trata aqui de apenas tolerar o surgimento de entes finitos, mas da disposição de realizá-los, o que é análogo ao que chamamos vontade.

O operar *ad extra* (exterior), que dá surgimento ao ser finito, implica a escolha (a selecção). O acto de escolher, pela vontade, revela também a intelectualidade no homem, o que permite uma analogia com o acto de escolher, que é implicado pelo operar *ad extra*. Daí poder-se falar numa *intelectualidade* do Ser infinito.

Mas êsse acto de escolher, de selecção, enquanto acto que se distingue da acção e do escolhido, não se separa do Ser infinito e com êle se identifica.

O Ser infinito, portanto, além de ser o que é, actua, intrínseca e extrìnsecamente.

Quando, num acto de vontade, deliberamos realizar algo, êste algo é escolhido entre outros possíveis de serem realizados.

No agir, que realiza a operação, a vontade não se fusiona com ela, pois esta permanece em nós como ela é; a acção é que é distinta do agente, pois pertence ao operado. É uma modal dêste, como já vimos.

Desta maneira, anàlogamente a nós, o Ser infinito *quer* e escolhe (1).

O papel de agente, que êle representa, implica a sua antecedência como forma (*vontade*), e como intelectualidade, que é gerada por êle.

Entretanto, como é absolutamente simples, a sua vontade e a sua intelectualidade são simultâneas e eternas. E estão tão unidas que nós, para expressar essa intimíssima e absoluta união, buscamos simbolizá-la pelo conceito de *amor*, que aqui une mùtuamente. Dêste modo, pode-se distinguir, *primeiro*: a "forma" como vontade; *segundo*, o

(1) Ao dizer-se que são análogas a nós as funções do Ser Infinito (Ser Supremo), devem-se salvar as proporções axiológicas, pois, em nós, elas são deficitárias, enquanto, nêle, elas são absolutamente perfeitas.

actuar como intelectualidade, e *terceiro*, o poder unitivo do ser como *amor*, pois a vontade e a intelectualidade, nêle, não se separam.

Na simbólica das religiões, encontramos a expressão dêsses três *papéis*.

Mas é na cristã que foram melhor expressados. Êstes três papéis, na linguagem escolástica, não são chamados pessoas modais, mas apenas o Ser infinito.

Se houvesse separação entre tais papéis, haveria um abismo, e o UM não seria Um. É por ser UM, que a Trindade é UM. São os três *papéis* infinitos do Ser Supremo, porque infinitas são a sua vontade e a sua intelectualidade, e infinita a sua união entre elas, o *amor*.

E o têrmo latino, que indica papel, é *persona* (de *per* e *sonare*, soar através de..., nome que se dava às máscaras que vestiam os actores antigos, na função de protagonistas).

Daí dizer-se que a Trindade são três *pessoas*, mas que formam um só Ser, ou três *papéis* do mesmo Ser Absoluto.

TESE 197 — *O Ser infinito (Ser Supremo) tem consciência de si. O Ser infinito é pessoa.*

Consciência vem de *cum scire* e significa, etimològicamente, o saber de que se sabe, um conhecer o conhecer, um sentir o sentir.

Embora tais palavras não nos indiquem com suficiente precisão a consciência, ela caracteriza-se, no homem, que a tem num grau elevado, por saber que é, que sente, que sofre.

Desdobra-se, assim, o homem, na consciência, num saber que sabe.

Ser pessoa é representar um papel. Esta palavra, que tem sua origem num têrmo de teatro, como já vimos, significa bem a personagem, aquêle que desempenha um papel. O actor, que representa um papel, é *portador* dêste.

Levado para a filosofia, a palavra tomou o sentido de "portador de si mesmo", e somos pessoas quando nos sentimos como portadores de nós mesmos, e temos consciência

da nossa pessoalidade. Quando falamos do que portamos: *meu* corpo, a *minha* vida, *eu mesmo*, etc., revelamos, nessas expressões, que nos sentimos como alguém que assume o seu próprio papel, alguém que é portador de si mesmo.

As coisas brutas não têm consciência de si, e nunca poderiam construir uma personalidade; não seriam pessoas. Conhecer a si mesmo, saber que se é, é atingir um grau mais alto de perfeição. Se uma pedra tomasse consciência de si mesma ela seria uma pessoa. Se o Ser infinito e absoluto não tivesse consciência de si mesmo, seria imperfeito, o que é absurdo.

Considerá-lo como um grande inconsciente é resultado de má meditação sôbre o tema da perfeição. O Ser infinito e absoluto é a plena consciência de si mesmo, porque, nêle, o saber é absoluto, porque, nêle, as perfeições são absolutas. Portanto, é uma pessoa personalissima. Não se alegue que há aqui uma valoração humana quanto à perfeição, pois poderia alguém argumentar que ter consciência de si mesmo vale menos do que ser um ente bruto.

Pondo de lado, nessa afirmativa, a influência de certa decepção humana de carácter histórico, considerada em si mesma, ela peca fundamentalmente. Uma pedra bruta tem menos perfeição do que um ser vegetal, pois êste, além de ser um ente físico-químico, actualiza uma meta da natureza, a de ser vivo, o que não actualiza a pedra bruta. O animal, além de vivo, tem sensibilidade e actualiza uma perfeição que não a tem o simples vegetal, que é a de sentir. E o ser humano actualiza uma perfeição de que não tem nem a pedra bruta, nem a planta, nem o animal: a racionalidade. E, no homem, actualiza uma perfeição mais alta aquêle que é uma personalidade, aquêle que não é um qualquer, mas é êle-mesmo, na plena extensão dêste têrmo.

É fácil compreender-se que a personalidade é uma perfeição de grau mais elevado, pois, para alcançá-la, é necessário ascender numa escala de perfeições. Como o Ser Supremo é o portador das perfeições infinitas, se carecesse da perfeição da personalidade, que é positiva, seria êle deficiente.

E ademais essa perfeição, de que participamos nós homens, se não vem dêle teria surgido do nada, o que é absurdo.

E é absurdo porque, se uma perfeição se actualiza, ela vem do Ser, que, na ordem da eminência, como primeiro anterior, deve tê-la no grau intensistamente maior.

No entanto, a nossa personalidade é análoga e não unívoca à do Ser Supremo, porque nós a temos em grau intensistamente menor, porque somos finitos, e o Ser Supremo é infinito.

TESE 198 — *O que resulta do operar* ad extra *do Ser infinito é sempre menor que o operador.*

Os pontos fundamentais desta tese já foram devidamente provados; entretanto, podemos acrescentar outros argumentos.

O Ser infinito é acto puro, portanto a sua "vontade" é livre, livre é a sua escolha, livre o seu poder de escolher, a intelectualidade, *Logos* (como Princípio, Poder e Lei) dos gregos, o *Verbum* dos cristãos, que ao primeiro está unido pelo poder unitivo, infinito do Ser.

A intelectualidade, *Logos* (*Verbum*), realiza o operar *ad extra* da criação.

Êste operar implica um operador de poder infinito, mas o seu produto, a operação, é deficiente em relação àquele.

O "produto" do operar não poderia ser infinito, porque estaríamos, então, apenas na processão intimíssima do Ser infinito, entre acto puro e poder de escolha.

O têrmo da operação, o operado, é outro que o operante; portanto, daquele se distingue. Não pode ser mais (pois o excedente teria vindo do nada), mas ser *menos*, por ser dependente, o que não contradiz o poder absoluto do Ser infinito.

O operado *depende* do operante; portanto é finito. Abre-se entre ambos a *crise*, porque o acto, que realiza a criação, realiza a *crise*, e a criatura, por ser limitada, é necessàriamente deficiente.

TESE 199 — *O ser finito, que é a criatura, não pode ser maior nem igual ao Ser infinito, e sim menor e em semelhança.*

Criar é dar o ser a algo. Cria-se de duas maneiras: 1) dos elementos de que se dispõe, constitui-se um novo

ser pelo agir do agente, como o artista que realiza um quadro, dispondo de vários materiais, e dando-lhes uma ordem segundo a sua vontade.

Esta *criatura* (ou seja, o que foi criado) é proporcionada ao agente e ao material que daquele recebeu a nova forma.

Vimos que o Ser infinito antecede o finito por dignidade, axiològicamente, como valor; ontològicamente, como razão de ser do ser finito, e ônticamente como ser, pois o finito lhe é, de qualquer modo, posterior.

Como o ser finito não o antecede, nem é simultâneo ao Ser infinito, pelas razões acima apontadas, antes de ser não era nada absoluto, mas sim um nada relativo, um possível de ser, algo que podia ser.

Apenas neste sentido se pode compreender que o Ser Supremo fêz todos os sêres do nada. Quer dizer: não os fêz *de nada.*

O possível de ser não podia fundar-se em o nada, pois, só é possível o que já está num antecedente, que é. Conseqüentemente, as criaturas, como possíveis, já estavam como tais, no poder infinito de actuar do Ser infinito.

O ser do ser finito provém do Ser infinito. Portanto, tem com êste certa semelhança, que é gradativa, pois há sêres que contêm mais perfeições do que outros, e como o Ser infinito é omniperfeito, os sêres serão mais semelhantes a êle, na proporção da maior soma de perfeições de que participarem.

Nenhum ente, no entanto, deixa de ter semelhança com o Ser infinito, pois, para que nenhuma semelhança tivesse com aquêle, deveria não ser portador de *nenhuma* perfeição, o que o identificaria com o nada, o que é absurdo.

TESE 200 — *O Ser infinito é causa de todos os efeitos, e êstes não podem ser infinitos.*

O Ser infinito é o *primum effectivum,* e em seu operar é causa de todos os efeitos, como já o demonstramos.

O efeito é o *facto,* o que é feito, o qual implica um antecedente.

Conseqüentemente, ao primeiro efeito, faltar-lhe-ia a perfeição de ser incausado e incausável, atributo do Ser infinito.

Portanto, o primeiro efeito não poderia ser infinito, pois, para o ser, deveria ser incausável, o que êle não é.

O primeiro resultado da acção exteriorizadora do Ser infinito não pode ser absolutamente infinito. Restar-lhe-ia apenas a infinitude em sentido específico; não absoluta.

De qualquer forma, o primeiro efeito carece da perfeição de ser incausado e incausável, ou de ser independente, e, ademais, de todos os atributos absolutamente infinitos, o que já tivemos oportunidade de examinar nas teses anteriores.

O acto de criar, portanto, é um acto de *crise*. Êste têrmo significa *separar*, e, realmente, o que caracteriza o acto criador é a *crise*, apontada pela carência de alguma imperfeição de que o primeiro efeito, por ser dependente, está privado.

O primeiro efeito do Um é o "outro". Mas êsse outro participa de perfeições do Ser infinito, pois o ser que tem lhe é dado por êle.

E como dêsse se diferencia, é análogo ao Um, pois a analogia é uma síntese de semelhança e de diferença.

O ser finito, criado, era um possível contido no poder infinito do Ser absoluto. Criar é dar realidade a um ser separado, a um ser determinado, pois é êle privado das perfeições infinitas.

Por isso surge nas religiões a concepção de que a criatura é queda, e traz em si esta marca.

O poder infinito do Ser absoluto não sofre restrição nenhuma ante o resultado da operação, porque o limite da criatura é desta e não do Ser infinito. E a finitude da criatura não contradiz a infinitude do Criador.

TESE 201 — *A acção do Ser Supremo sôbre tôdas as coisas não se dá nunca à distância em sentido absoluto.*

Um dos grandes problemas que encontrou a escolástica quanto aos atributos de Deus, que é para ela o Ser Supremo, é o da *imensidade* e da *ubigüidade*.

A imensidade é da divina essência de Deus, enquanto é necessàriamente presente em tôdas as coisas. A imensidade de Deus é fundada na infinidade, e a ubiquação é infinita e eterna, porque a sua essência é *simpliciter* infinita. Ora, não tendo a criatura uma essência *simpliciter* infinita, mas apenas Deus, só êste pode ter imensidade.

A omnipresença de Deus é outro postulado, e funda-se na ubiquação intrínseca, que é infinita, porque a sua essência é infinita. E a mesma razão leva a afirmar que só Êle tem a infinita omnipresença.

O grande argumento a favor da imensidade de Deus está na repugnância da acção à distância, portanto está êle em tôda parte (*ubique*).

Mas alegam alguns, e entre êles Suarez, que o argumento de que repugna a acção à distância, e por ser Deus agente actual do qual dependem todos os sêres do mundo por acção criadora, conservadora e cooperatriz, é uma prova da sua imensidade, não é, porém, de per si suficiente. Não é de per si suficiente, porque a razão (*ratio*), que nos leva a não admitir a acção à distância, funda-se numa indução extraída da observação dos factos corpóreos.

É uma necessidade física, e a razão dessa necessidade é relativa à fisicidade. Se um ser corpóreo actua sôbre outro, há entre êles uma certa indistância, porque o agente actua sôbre o paciente indistintamente.

Se há atração do Sol sôbre a Terra, essa actuação se processa indistantemente, porque algo do Sol, que actua sôbre a Terra, é indistante desta. Se tal se dá com os sêres físicos, não podem dizer o mesmo de Deus, que não é um ser físico.

Se as inúmeras razões e objecções clássicas criam um terreno de disputa, já na dialéctica ontológica a solução torna-se simples.

Nenhum ser físico pode actuar à distância, porque se houvera um abismo entre o agente e o paciente, aquêle não poderia actuar sôbre êste.

Mas, é preciso considerar que Deus é infinito em sua operação e, conseqüentemente, é infinito em sua presença em tôdas as coisas, pois estas, se se dão fora dêle, não se

dão absolutamente fora dêle. É um princípio que decorre do que já foi demonstrado, pois tudo quanto pode ser e é, é do Ser Supremo, já que nada se dá absolutamente fora dêle.

Como poder-se-ia dar um ente absolutamente fora do Ser Supremo?

Nesse caso, haveria rupturas no ser, e o abismo estaria traçado, o que é absurdo em face das teses já demonstradas.

Conseqüentemente, tôda acção do Ser Supremo não se dá nunca à distância, em sentido absoluto, mas só relativamente.

O Ser Supremo é ubíquo e imenso para a escolástica, e filosòficamente tem-se que aceitar tal tese. Quanto à Filosofia Concreta, sua prova é apodítica em face do que já foi demonstrado, pois não há ser que não dependa dêle e que não o tenha como seu sustentáculo, razão pela qual a sua presença é imensa e ubíqua.

A ubiquação é uma realidade positiva e não negativa. Negação haveria na não-presença (ausência). A presença é sempre afirmativa. A ubiquação do Ser Supremo não é uma relação, pois é o fundamento das relações que surgem dos sêres dependentes. É uma perfeição intrínseca do Ser Supremo, e não a êle extrínseca, pois, do contrário, seria êle contido em outro, o que é absurdo ante as teses já demonstradas. Ademais, não há nenhuma imperfeição, pois essa ubiquação é absolutamente simples.

TESE 202 — *Não é a acção o fundamento da indistância do Ser Supremo e das coisas fora dêle, mas a imensidade daquele é que é o fundamento.*

O fundamento da indistância do Ser Supremo e das coisas, que estão relativamente fora dêle, é a sua ubiquação infinita em acto, a sua imensidade, em suma. Sem a acção do Ser Supremo, não haveria coisas fora dêle, mas essa acção não é o fundamento da relação de presença. Assim como a acção é necessária para que haja coisas verdes, não é ela o fundamento da similitude das coisas verdes com o verde.

A acção, não é, pois, o fundamento da relação de similitude, mas sim o facto de serem elas verdes. Assim

também quanto à relação de presença. Não é o fundamento dessa relação ser o Ser Supremo a causa eficiente primeira das coisas, mas é a imensidade do Ser Supremo o fundamento da ubiquação, da indistância.

Se a acção transitiva (1) fôsse a razão formal da presença do Ser Supremo nas coisas, não seria êle realmente indistante das coisas, mas apenas extrìnsecamente, o que seria absurdo, pois negaria a real omnipotência do Ser Supremo e, ademais, porque a forma extrínseca não dá uma denominação intrínseca, mas meramente extrínseca.

A acção transitiva dá apenas uma denominação extrínseca. A presença não é constituída pela acção; ela é *anterior* à acção transitiva.

Do contrário seria *posterior*, e a presença não seria independente da acção, nem seria infinita em acto a imensidade do Ser Supremo, o que seria absurdo em face das teses já demonstradas.

TESE 203 — *É ontològicamente falsa a mutabilidade absoluta.*

O conteúdo ontológico da *mutabilidade* implica mutação, conseqüentemente sucessão, trânsito de um estado para outro. O que muda é algo que transita, adquirindo ou admitindo algo.

A mutação pode ser extrínseca ou intrínseca, ou meramente terminativa.

Tais distinções impõem-se necessàriamente ao nosso espírito, pelo que segue.

O que muda, no que muda, ou é extrínseco a êle, ou lhe é intrínseco, quando há alguma realidade adquirida ou admitida. Pròpriamente, é o que surge do trânsito de algo, já *havendo* de um certo modo, para outro modo *havendo*.

Há, contudo, mutações impròpriamente ditas, que não aquelas que se dão extrìnsecamente, como a de alguém ser amado ou odiado por outro.

---

(1) Acção transitiva (também chamada transeunte) é a que se transmite de um sujeito a um objecto distinto dêle.

Também podem ser estabelecidas outras espécies de mutação, como a física, a substancial, a accidental, a moral e a intelectual.

É absolutamente falso ontològicamente uma mutabilidade absoluta.

Vejamos: a mutação implica sucessão. Implica um antes e um depois.

Uma mutação absoluta seria a aniquilação total e absoluta, seria a ausência de um depois, pois êste, para ser predicado de alguma coisa, liga-se realmente a êsse *alguma coisa*. Numa mutabilidade absoluta, o *alguma coisa* seria nihilificado, total e absolutamente.

O Ser Supremo não tem antes nem depois, e é absolutamente imutável, como o provamos por outros caminhos.

Por ora, queremos apenas provar que, não havendo mutabilidade absoluta, onde há mutabilidade há imutabilidade. Conseqüentemente, tôdas as coisas mutáveis, sob certo aspecto, devem permanecer imutáveis, embora por algum tempo.

TESE 204 — *A imutabilidade do Ser Supremo é necessàriamente absoluta infinitamente.*

O ser mutável é o ser potencial, porque só pode mudar o que pode mudar. O Ser Supremo não é portador de nenhuma potencialidade passiva, conseqüentemente não muda, e é imutável. E o é, porque mudar implica adquirir ou admitir intrìnsecamente alguma coisa, o que, em face das demonstrações já feitas, nêle tal não se pode dar.

O ser mutável não é absolutamente infinito, porque carece de alguma coisa que pode adquirir ou admitir. Sendo o Ser Supremo absoluta e essencialmente infinito, nêle não pode haver mutabilidade de qualquer espécie.

É necessàriamente imutável, já que qualquer mudança no Ser Supremo seria resultado de uma carência, e essa só poderia ser de ser, e êle, como já se demonstrou, não carece de ser.

E nenhuma das espécies de mutabilidade lhe poderia ser atribuída.

Encontram muitos filósofos dificuldades aqui, pois a imutabilidade do Ser Supremo choca-se algumas vêzes com as crenças religiosas e, sobretudo, por oferecerem os textos religiosos problemas que exigem soluções.

Não podemos neste livro examinar tais problemas, porque teríamos então, de fazer obra de teologia, o que estenderia demasiadamente o seu âmbito.

TESE 205 — *Tôdas as coisas, sob algum aspecto, são imutáveis.*

Sendo impossível a mutabilidade absoluta, como demonstramos até aqui, inevitàvelmente, em tôdas as coisas que são, há uma certa imutabilidade, isto é, sob algum aspecto há imutabilidade. Alguma coisa perdura nas coisas, que são, idênticas, pois, a si mesmas.

Essa imutabilidade pode ser ou formal, ou substancial, ou accidental, mas tem de haver, por necessidade ontológica, ante a impossibilidade da mutabilidade absoluta.

TESE 206 — *A presença do Ser Supremo é absoluta.*

Prova-se ainda dêste modo:

Há duas espécies de presença: a absoluta e a relativa. A absoluta é intransitiva, como a da imensidade do Ser Supremo, a ubiquação infinita que já examinamos. A relativa é uma relação de indistância resultante das ubiquações próximas ou íntimas entre duas coisas.

Essa relação exige dois extremos. A presença do Ser Supremo só pode ser, por exigência ontológica, absoluta.

TESE 207 — *O ser finito é sempre diádico.*

O ser finito, como efeito, por nêle se distinguirem essência de existência, e também a hibridez de acto e de potência passiva, como já tivemos oportunidade de examinar, é êle fundamentalmente diádico, ou seja, composto, o que implica, no mínimo, *dois*.

O acto de criar realiza a crise, a separação entre criador e criatura. Mas essa separação não pode ser absoluta,

pois ter-se-ia intercalado o nada absoluto entre o Ser infinito e a criatura, o que nos colocaria num dualismo, que é absurdo, ou na aceitação de rupturas no ser, o que também é absurdo.

A criatura analoga-se ao criador por ser portadora das perfeições que lhe dão o ser.

O ser é, em última análise, o que é, o que se "opõe" ao nada absoluto, ao nada total, como já vimos. Portanto, em seu fundamento, todo o ser, inclusive o ser determinado, prefixado, o ser finito, é, em face do nada, plenitude do ser, pois o que nêle houver é apenas ser, já que, neste, enquanto tal, não há desfalecimentos, nem graus, pois, do contrário, seria uma mescla daquele com o nada absoluto, o que é absurdo (1).

É neste fundamento que os sêres se univocam. Enquanto apenas *ser*, todos os entes se univocam na presença afirmativa do Ser, o "oposto" absoluto ao nada total mas, considerados na sua essência e na sua onticidade, revelam, modalidades, diversidades, pois são isto ou aquilo.

Os entes criados são diferentes e a diferença exige a díada, revelada pela *crise*.

TESE 208 — *Na criação, o escolhido é actualizado, e o preterido é virtualizado.*

No acto de criar há uma escolha, e a escolha implica o escolhido e o preterido. O preterido é, pelo menos, um possível.

O escolhido (o preferido) é o possível que foi tornado real. Mas o preterido, não se reduziu ao nada absoluto mas apenas ao nada relativo, ao que ainda não se subjectivou existencialmente (o *prometeico* criacional, que os escolásticos chamavam de *criabilia, futuribilia*, etc.).

---

(1) O ser finito compõe-se com o nada relativo, que ainda é positividade, pois o que lhe falta e o que o limita marcam-lhe as divisas. Êle implica, para ser, todo o ser, tôdas as perfeições do Ser. Assim, em linguagem da matemática comum, poder-se-ia dizer, apenas em sentido quantitativo, que o "Ser é igual a êste ser + todo o ser que não é êste".

Desta forma, o acto de criar realiza a *crise*, porque realiza uma separação.

O que é em acto é o preferido, e o que permanece possível é o preterido, nada-relativo determinável, actualizável na realidade criatural.

Êste pensamento verificamo-lo incluso em tôdas as grandes idéias religiosas, e também na filosofia aristotélica, na platônica, e em todos os grandes pensamentos filosóficos.

O acto de criar, por realizar uma operação, é diádico, abre a *crise*, a "separação das águas" da Bíblia hebraica.

Êsse acto realiza a criação simultânea de *acto* e *potência*, a determinação e a determinabilidade, como o expõe Tomás de Aquino.

Para os pitagóricos, a criação é diádica, fundamentalmente diádica, e com ela surge, pela determinação do ser criatural, a sucessão, porque o determinado, sendo dois, abre-se à processão activa e passiva das determinações sucessivas. Surge, então, o "inverso" do Ser infinito, porque o processivo, o diádico, gera a sucessão (1).

A criação é, assim, a temporalização dos possíveis, que se actualizam e se tornam reais-temporais, obedientes às leis intrínsecas das suas formas, das suas estructuras esquemáticas intrínsecas (leis de proporcionalidade intrínseca).

O agente actua no actuado; neste é que se dá a acção, que é uma modal, como já vimos.

O conceito de acção encerra, em sua estructura ontológica, a dualidade acto-potência. E a prova desta afirmativa decorre apodìticamente do que vamos expor: a acção, sendo uma modal do actuado, *inere-se* neste absolutamente.

O actuado, como tal, é um efeito, é um ser dependente, finito portanto.

A acção é um *sendo*, pois é o partir de um têrmo para outro. Na acção, todo momento é, afirma a sua presença

(1) Contudo, a criação implica o exame dos possíveis (o **Meon** o não-se pitagórico-platônico), o que será oportunamente dualisado, segundo o nosso método dialéctico.

e, simultâneamente, o que virá-a-ser, a potência. É da intrinsecidade da acção a dualidade acto e potência.

A criação é uma acção, e ela dá-se na criatura, porque é modal desta, a esta inerente.

A acção, que surge da operação *ad extra*, que é a criação, é intrinsecamente dual, porque, nela, há *o* que actua (em acto) e *o em que* actua (potência). Acto e potência, no exame ontológico dá acção, revelam-se, não como duas substâncias separadas, como parece surgir em alguns momentos na filosofia clássica, mas apenas com os dois lados positivos, os dois vectores positivos da substância universal, do Todo, que é accional, criatural (co-princípios do ser infinito).

O acto criador é a infinita potência activa de determinação, à qual corresponde a infinita potência passiva da determinabilidade. Ao infinito potencial corresponde o infinito potencial passivo. Mas a determinação não tem limites para determinar o que é determinável. Fora do que é determinável, a determinação não pode determinar. Assim, a determinação não poderia realizar a determinação do Ser infinito, porque êste não é determinável (possíveis).

Portanto, a infinitude potencial activa de determinação é capacidade sem limites de determinar tudo quanto é determinável.

Vê-se que, ontológico-concretamente, o conceito de determinação é inseparável do de determinabilidade, pois o determinante o é proporcionadamente à determinabilidade. Na criatura, o acto é o acto da potência, como a potência é a potência do acto. São pouco relativos, isto é, a realidade de um depende da realidade do outro; ou melhor, há apenas a realidade de ambos, que se distinguem sem se separarem (1). A potência é assim eficaz, porque tudo quanto um ser pode sofrer é o que é proporcionado à sua forma, à sua natureza. Portanto, a determinação é sempre proporcionada à determinabilidade; o que pode vir-a-ser é proporcionado ao que já é. E o que pode vir-a-ser, a po-

(1) Para Pitágoras, são opostos analogados, e pertencem ao mesmo *logos*, o da substância universal, do Todo, o Um criatural. O Um gera o Um, e êste o Dois. É o que examinamos em "Pitágoras e o Tema do Número".

tência de um ser, é o poder dêsse ser de ainda ser. Portanto, a potência é algo eficaz, porque é a presença da capacidade de poder ser, da eficacidade para eficientizar-se.

O acto determinante é a eficientização dessa eficacidade. Dêste modo, provamos, por outros caminhos, a nossa tese sôbre *acto* e *potência*, exposta em "Ontologia e Cosmologia": no ser criatural, o acto é a eficientização da eficacidade: a potência, a eficacização da eficienticidade.

Em suma: operar *ad extra*, de onde resulta a criatura, implica um seleccionar, uma escolha.

A selecção é diádica, dual, porque implica um escolhido e um preterido.

Todo operar é selectivo, portanto dual, porque escolhe o operado que, por sua vez, é determinado, e pretere o que lhe é inverso. Na idéia da criação, como operar *ad extra*, está implicada a díada.

O Ser infinito "realiza", na criação, o ser possível, que não inclua intrínseca contradição, pois ofenderia a ordem do Ser, e *seria nada*.

Criar nada não é criar.

TESE 209 — *O Ser Supremo como operar não é um mero participante do Ser Supremo como forma.*

O Ser Supremo, como forma, é um, e como *operador* é *outro*. Mas êsse outro não é uma participante daquele, porque a participação implica dependência, e uma forma. No *operar*, há a comunicação de tôda a essência infinita do primeiro, do Ser Supremo como *forma* (vontade). Não há uma forma distinta da essência eminencialmente idêntica, mas uma expressão dessa essência eminencialmente idêntica. E, em suma, o Ser Supremo ao operar, como operante. Conseqüentemente, só metafòricamente podemos chamá-lo de *outro*. Em suma, a operação é *outro papel* que o Ser Supremo desempenha, mas essencialmente é o mesmo. Na linguagem religiosa, são duas pessoas numa só substância, dando-se ao têrmo *pessoa* o sentido de *papel*, como já vimos.

O Ser Supremo como forma, actua, e o seu actuar (*operatio*) é gerado (de *genere*, de fazer, executar, realizar), e tem a mesma forma, como vimos. Daí a simbólica do Pai e do Filho, porque o pai, ao gerar o filho, repete neste a mesma forma, a humana.

Como a linguagem das religiões é profundamente simbólica, compreende-se, assim, tais símbolos e suas significações.

COROLÁRIOS

A forma dá por si mesma o ser em acto a uma realidade, pois é ela por essência um acto. Ela não dá o ser por intermediário.

* * *

A última diferença específica é a mais perfeita no ente, porque é a mais determinada.

* * *

A última diferença específica é a mais perfeita no ser (ente), pois é ela que acaba a essência da espécie.

* * *

Só é subsistente, e de per si, o ser que não é nem acidente, nem forma material, nem seu ser parte de um ser. Assim o é o Ser Supremo.

* * *

A naturcza de uma realidade é revelada pela sua operação.

* * *

Nenhum ser pode engendrar a si mesmo.

* * *

Um ser age na proporção que está em acto, e, segundo o que está em acto, age. É pela forma que um ser age.

* * *

Os sêres, cujas actividades próprias são diferentes, pertencem a espécies diferentes.

* * *

A diversidade na espécie é sempre acompanhada de uma diferença na essência.

* * *

Há uma mesma relação entre as causas universais e seu efeito universal, que entre as causas particulares e seu efeito particular.

* * *

TESE 210 — *O Ser dependente participa do infinito e da eternidade.*

Não é possível a um ente participar do infinito nem da eternidade, afirmam alguns.

Se fôsse impossível, haveria rupturas no ser, o que é absurdo. A participação é ilimitada enquanto tal, quanto às perfeições, mas limitada quanto à identidade, porque entre idênticos não há participação entre si.

Mas como o conteúdo ontológico de infinito e de eternidade não permite limites formais, muitos afirmam ser impossível que a criatura participe dêles.

Mas a participação é meramente formal, e não de composição em tal caso. Ora, a infinitude, podendo ser relativa, como já vimos, é, portanto, participável pela criatura. Quanto à eternidade, impõe-se outra análise.

A eternidade é totalmente simultânea. No ente, que é isto ou aquilo, na criatura, algo há que é eterno, pois se ora é isto, ora é aquilo, o ser isto ou aquilo, de certo modo foi sempre algo, pois, do contrário viria do nada. Os sêres finitos, que são e deixam de ser, de certo modo sempre foram e sempre serão dentro da ordem do ser, pois foram, são e serão possibilidades eidéticas do Ser Supremo, que se actualizaram ou se actualizam dêste modo. E êsse modo de ser é total e simultâneamente sempre. É o ser, que está sendo o que é, e enquanto é o que é, participa dessa eternidade, enquanto êle mesmo é infinitamente a sua própria singularidade, porque só êle é êle mesmo. Portanto, há participação do infinito e da eternidade, pelo ser finito.

TESE 211 — *O nada-relativo, quando contraditório, é absurdo.*

Além das provas que já oferecemos sôbre a positividade do nada-relativo, aduziremos mais as seguintes. O nada-relativo é absurdo quando ofende a razão intrínseca das coisas. A única realidade que possui é a ficcional, em nós. E como tal é pensável, ou não.

Quando o nada relativo é pensável, é de uma positividade lógica, ontológica ou possível.

O nada relativo, que não é pensável, pois contradiz a razão intrínseca das coisas, é impossível, e é absurdo, como acontece com o quadrado-redondo, cujas razões ontológicas se contradizem, se excluem.

Por não ter bem compreendido êste ponto é que Descartes chegou ao êrro de afirmar que Deus, por ser infinitamente poderoso, poderia criar o círculo-quadrado.

É possível tudo o que não contradiz o ser. O que o contradiz é o *nada*. O círculo quadrado não é círculo porque é quadrado; não é quadrado porque é círculo; portanto, um anula o outro. A afirmação de um é negado pelo outro. Logo, círculo quadrado é nada. Para nada, não é preciso poder algum. Portanto, é improcedente dizer-se que Deus *não pode* fazer o círculo quadrado.

TESE 212 — *Há uma actualidade inversa à da determinação.*

Sendo o possível alguma coisa, pois o nada absoluto é impossível, o que pode ser é de certo modo ser, e tem alguma actualidade inversa à da determinação. Seu ser é potencial, e pertence a um mundo de realidade inversa à realidade fáctica actual. Em relação a esta, é de uma realidade potencial.

A sucessão seria a passagem dessa realidade potencial para a realidade fáctica actual; portanto, de um modo de realidade para outro.

Os sêres possíveis pertencem a um mundo inverso a êste. Se nós, com a nossa esquemática, temos dificuldade

de compreender essa inversão, tal decorre de partirem os nossos esquemas da experiência sensível.

Mas, a não ser que queiramos transformar a possibilidade em mero nada, o que seria absurdo, pois então jamais poderia algo surgir, temos de reconhecer que há uma realidade inversa à nossa esquemática sensível.

Na criação, há selecção, pois esta se processa através da processão *ad extra* do Ser Supremo como intelectualidade, como poder de escolha, como já vimos.

O escolhido está limitado pelo não-êle (crise). Instala-se, assim, a dualidade (díada). Há, portanto, positividade no que é, e positividade no que não é. Ao que é, corresponde tudo quanto pode ser, quer considerado em seu gênero, quer em sua especie, quer em sua singularidade, pois a criatura não é singularmente tudo quanto pode ser.

Há uma positividade no que *não-é-ela*, a qual revela e justifica a primeira.

Os possíveis de um ser não se encontram, portanto, em o nada, pois, neste caso, não teriam positividade, e não seriam possíveis.

Para serem, têm de ter uma positividade, e esta é "inversa" à do-que-já-é.

TESE 213 — *À infinitude potencial activa do Ser infinito corresponde uma infinitude potencial passiva.*

À infinitude potencial activa do Ser infinito corresponde, inversamente, a infinitude potencial passiva da potência.

É demonstrável essa afirmativa de maneira simples e apodítica.

A infinitude potencial activa é a capacidade ilimitada de determinar.

O Ser infinito, em sua actividade, não encontra restrições dadas por outro, pois o nada não pode delimitar.

Conseqüentemente, à sua capacidade accional corresponde inversamente uma infinitude potencial. Esta não lhe

oferece uma delimitação, pois haveria fronteiras no Ser infinito, o que, já vimos, é absurdo.

Ao poder infinito accional do ser infinito *tem de* corresponder uma infinitude potencial, isto é, uma determinabilidade sem limites, mas limitada como determinável, possível de assumir *tôda e qualquer determinação*, cuja razão ontológica não é intrìnsecamente contraditória (1).

Não é a infinitude potencial um nada absoluto, pois já o excluímos, e, ademais, como seria determinável, se o nada não pode receber determinações, por que não é? Conseqüentemente, a infinitude potencial tem uma *entidade*, e de certo modo tem uma presença, porque é alguma coisa.

Cabe-nos, no entanto, precisar em que ela consiste.

O operar *ad extra* cria o sucessivo, portanto actualiza um possível.

Ora, o operar implica o "outro", o resultado; êste é conseqüentemente finito. delimitado pelo operar, pois o infinito não é resultado de um operar, o infinito já é.

Portanto, o resultado é um ser finito. E operar implica o operado, e a infinita potência accional do operador implica a infinitude potencial do operado, pois, do contrário, haveria delimitações para o operador, o que já provamos ser impossível.

Sendo a operação uma modal do operado e não do operador, como vimos ao examinar as modais, aquela é, pois, diádica, já que implica o que actua e o que é actuado; implica o inverso do que é.

O resultado é, portanto, uma hibridez de accional e potencial, de acto e potência, pensamento positivo do aristotelismo, e do tomismo, e de todos os pensamentos mais elevados dos diversos ciclos culturais.

O fazer implica o que é feito, pois não é possível fazer-se sem se fazer algo, pois um fazer, que não faz alguma coisa, equivale a um não fazer, a um mero nada.

---

(1) Em "Pitágoras e o Tema do Número" examinamos as teses que estão subordinadas a esta com novas demonstrações e o mesmo fazemos mais adiante, ao tratar do Meon.

Impõe-se, aqui, uma problemática que exige análises especiais, o que faremos oportunamente. Antes, porém, é mister fazer outros exames prévios.

COROLÁRIOS

DA CRIAÇÃO

A criação está subjectivamente na criatura, como, porém, é causada pelo Ser Supremo, é anterior àquela.

* * *

A criação não é uma mera mutação, mas a emanação universal do ser, partindo do nada subjectivo do ser criado.

* * *

A criação simples não pode ser operada por sêres criados.

* * *

A criação é a produção da coisa, segundo tôda a sua substância, sem ser dela pressuposto nada anteriormente, sem qualquer matéria prejacente, da qual algo seja feito.

* * *

Nenhum corpo pode criar.

* * *

Só o Ser Supremo pode criar, por ser simplicíssimo.

* * *

Criar exige uma potência activa infinita e uma infinita potência passiva.

* * *

Todo ser (ontos) *fora do Ser Supremo é criatura.*

* * *

Criar é o produto da primeira acção ad extra *do Ser Supremo.*

* * *

Tôda criatura é mutável.

OBSERVAÇÕES EM TÔRNO DO ACTO E DA POTÊNCIA

A polêmica entre tomistas e escotistas, em tôrno de acto e potência, passa a ser fàcilmente conciliável, após as teses já demonstradas.

O tomista, ao afirmar a infinitude potencial da potência, é positivo, como o é o escotista ao afirmar que há certa actualidade na potência, pois, do contrário, esta seria um mero nada.

O tomista, ao afirmar que a potência de certo modo delimita a forma, é positivo, e o escotista, ao afirmar que a forma delimita a potência, também o é.

Reconhecem os primeiros que a potência é, em última análise, inseparável do acto, pois, do contrário, haveria uma ruptura no ser, e cairíamos em pleno dualismo absoluto, o que é absurdo.

Potência e acto surgem de um só acto criador, afirma Tomás de Aquino.

E, realmente, a operação criadora implica inversamente a infinitude potencial. A infinitude potencial é o vector inverso da infinitude accional do Ser infinito. Inseparáveis, portanto, embora ontològicamente diferentes.

Explicam-se, assim, ambas infinitudes sem necessidade de apelos ao absurdo. A infinitude potencial é indeterminàvelmente determinável; não é, porém, um puro nada, porque a sua actualidade é dada pelo ser — tese escotista, que é positiva. A aceitação dessa positividade não exclui a positividade tomista, já inclusa no conceito de criação, que, para Tomás de Aquino, realiza a dualidade: acto e potência.

A potência não delimita o acto criador, por ser ela delimitável.

Ela surge do acto criador, como veremos. Mas a potência, já determinada, oferece uma resistência à forma, porque a próxima determinabilidade é proporcional ao que já é. Neste caso, a potência limita a forma. É o aspecto positivo do pensamento tomista.

Tomada a potência como o "outro vector" surgido do acto criador, ela não o delimita. Mas, já determinada, delimita a forma, que é, de certo modo, finita. Dêsse modo, escotistas e tomistas têm razão segundo a perspectiva em que se colocam.

Conclusão:

a) a infinitude potencial não é um mero nada; tem uma actualidade potencial, que lhe é dada pelo ser (positividade escotista);

b) a infinitude potencial é infinitamente potencial (positividade tomista);

c) a potência, quando já determinada, oferece limites à forma, pois esta, que é *in re* e finita, porque é a forma de uma criatura, não informaria a potência infinitamente, pois seria uma contradição (positividade tomista).

Este aspecto é de máxima importância. A potência, ao receber uma forma, recebe uma forma criatural, não a forma do Ser infinito, porque êste não informa outro, pois, nêle, essência e existência se identificam.

Portanto, a informação da potência é já determinação. Neste caso, a forma determina a potência (positividade aceita por tomistas e escotistas).

d) A potência, que recebe uma nova forma, já está determinada; portanto, oferece uma resistência, pois algo só é informado proporcionadamente ao que já é, como a madeira recebe as formas proporcionadamente ao que é.

Neste caso, a potência delimita a forma (positividade tomista).

Conseqüentemente:

A infinitude potencial da criação, a matéria primo-prima da operação criacional, é infinita potencialmente, e corresponde inversamente à potência infinita accional. É o vector inverso daquela, e está profundamente vinculada no ser. Há aqui a base positiva da divinização da matéria. Não desta matéria (*hoc*), não da matéria física, já determinada, mas da matéria *mater*, que em certos pensamentos filosóficos religiosos é simbolizada pela Virgem-mãe.

A matéria *mater* é potencialmente infinita, pura, sempre virgem, capaz de receber a informação, sem jamais perder a sua pureza, virgem antes da informação, virgem na informação, e virgem depois da informação.

A simbólica cristã poder-se-ia enquadrar-se aqui, com o devido respeito que merece êsse pensamento, que exige o detido exame do filósofo, quando realmente o é.

Há, assim, na Filosofia Concreta, um fundamento à divinização de Maria, cujo símbolo procuramos interpretar dêste modo, sem a menor ofensa, pois julgamos que em nada o maculamos.

TESE 214 — *À realidade actual corresponde uma actualidade inversa.*

Criar não é, portanto, para o Ser infinito, destacar algo de si mesmo, mas actualizar a potência activa dentro de outra realidade, que lhe corresponde inversamente.

Há, assim, dois mundos da realidade: o mundo dos possíveis, e o mundo do que é em acto.

Um corresponde ao outro, o que dá nova positividade ao pensamento platônico, além das que já salientamos em nossas obras.

O Ser infinito nada perde quando realiza a criação. Há sempre uma compensação das duas realidades. Há, assim, *dois mundos*, positividade do pensamento esotérico dos pitagóricos.

Observe-se na física actual o surgimento ainda vago, impreciso, dessa concepção, a qual nos explicaria melhor a sucessão do devir, da transitividade dos sêres, sem necessidade de apelos ao nada, como absurdamente procedem certos pensamentos primários, como o materialismo, que não consegue sair das suas aporias, embora tente escamoteá-las.

TESE 215 — *Determinar implica a determinação, e esta a determinabilidade do determinado. À infinita potência activa corresponde uma infinita potência passiva.*

Em favor das teses expostas até aqui, propomos os seguintes argumentos:

Determinar é dar realmente uma sistência prefixada a algo. Ora, êsse algo é determinável para ser determinado. Portanto, tem determinabilidade.

O primeiro acto criador é um acto de determinar, que implica a determinação realizada pelo acto e a determinabilidade da potência.

O acto criador pode activamente determinar tudo quanto é determinável.

Portanto, o acto criador, como potência activa de determinar, tem a capacidade infinita de determinar tôdas as determinações. Mas, como poderia êsse poder infinito activo determinar sem o infinito potencial da determinabilidade?

O acto criador é diádico, e cria simultâneamente o acto determinante e a determinabilidade. Se é infinito, como potência activa de determinar, implica a infinita potência passiva de receber determinações.

Não se trata de uma contradição, como poderia parecer à primeira vista.

Por poder a essência da potência activa infinita determinar, a ela deve corresponder uma potência passiva de determinabilidade. Esta não exclui aquela. Ao contrário, uma implica a outra. Mas há uma distinção, porque a infinita potência activa de determinar é, na ordem da eminência, anterior à segunda, embora ambas sejam contemporâneas (na ordem criatural).

Tal não quer dizer que a primeira seja simultâneamente a segunda, que nela estaria como um oposto negativo, mas sim como um oposto positivo. Não há contradição, porque se admitíssemos a potência infinita de determinar excludentemente, esta seria anulada pela ausência da infinita determinabilidade.

A potência é assim do acto; é a potência do acto. É um outro vector que a nossa razão, por ser excludente (pois sua actividade é essencialmente excludente, como se vê no formalismo que ela gera), tem dificuldade de compreender conjuntamente como um só acto criador, e, por isso, separa o que na realidade não é separável, embora seja distinto. Tomás de Aquino sentiu a verdade dessa tese quando disse que o acto criador é um só acto que cria o acto-determinante e a determinabilidade da potência, e não dois actos, que criassem um, e depois o outro.

TESE 216 — *Todo actuar do agente realiza uma acção, e esta é sempre selectiva.*

O agente actua e seu actuar tem uma meta que não pode ser o nada, mas alguma coisa. O actuar do agente actua sôbre o actuado, que sofre a acção.

Assim, como agente, erguemos êste livro, mas a acção do erguimento dêste livro dá-se neste livro. Quando o agente actua, realiza um *possível* seu de actuar, pois, do contrário, seu actuar viria do nada, o que é absurdo. Ao actuar dêste modo, deixa de actuar daquele modo. Há, portanto, uma *escolha*, a qual pode ser livre ou não, pouco importa, mas há.

Há, assim, uma selecção entre algo que foi preferido e algo que foi preterido. O actuar é, portanto, selectivo. Nêle se dá êsse *lec*, essa escolha, entre outros possíveis (*inter*). Portanto, o actuar do agente é, de certo modo, um acto intelectual, não no sentido ontológico, pois todo acontecer é sempre o produto de um acto selectivo.

Por outro lado, a acção, que se dá no actuado, é também produto de uma selecção, de uma escolha, pois o actuado é possível de ser actuado pelo modo como o agente actuou. E podia ser, ademais, actuado de outros modos. Êste, que se realizou, foi escolhido entre outros (*inter lec*). A acção revela assim uma escolha, uma "intelecção". Em ambos os casos, há uma separação (*crise*) entre o preferido e o preterido. A acção, portanto, nunca é tudo quanto o ser pode ser, e, ademais, é dependente do agente e proporcionada ao actuado. Conseqüentemente, o acto criador cria uma acção (a criação), a qual é *crise* e, portanto, finita. Na criação, há o afirmar-se do que podia ser e do que é agora. O acto criador gera a actualização de uma possibilidade. O agente, ao actuar, actua simultâneamente a criação do que é determinável e do determinante. Êste é ontológica e dialècticamente fusionado com aquêle; pois como haver um determinante sem que haja algo determinável?

A razão, o *logos* do determinante, implica, unitivamente, o *logos* do determinável. O acto criador, ao gerar a acção, faz alguma coisa. Mas o fazer é fazer o que é feito; fazer implica o que é factível. Ao fazer, faz-se alguma coisa (ao determinar, determina-se alguma coisa). O

operar *ad extra* do ser é assim o gerador de algo, que é simultâneamente determinação e determinabilidade, acto e potência.

TESE 217 — *A potência passiva infinita não é o Ser Supremo, mas provém do seu operar* ad extra.

Já vimos que o Ser Supremo não pode sofrer mutações, nem quando opera, pois em seu operar não deixa de ser o que é. A potência infinita passiva da determinabilidade (potência) surge *do resultado* do seu operar *ad extra*, não do operador ao operar, mas da operação, que é uma modal do operado.

Já vimos que a acção de determinar distingue-se do agente que opera.

Determinar implica determinação e determinabilidade. Eis por que, no acto de criar, são criados *acto* e *potência* num só acto.

TESE 218 — *Acto e potência* (enérgeia e dynamis) *são diferenças últimas do ser finito.*

O exame do simples e do composto, como conceitos, permitem inúmeras conclusões lógico-dialécticas apodíticas. Diz-se que é simples o que não é composto, mas, por sua vez, o conceito de composto implica a presença de mais de um elemento, os quais podem ser simples ou compostos, e que entram na composição. Dêsse modo, desde logo se nota que o conceito de composto exige a compreensão do simples, porque os elementos componentes de um ser são, por sua vez, ou simples ou compostos. E se compostos, afinal, hão de ser de elementos simples, pois, do contrário, iríamos ao infinito nessa afirmação. Se o composto é mais compreensível através da nossa experiência sensível, o simples já exige maior acuidade intelectual para estudá-lo e compreendê-lo.

Que se pode entender por *simples*, senão o ente constituído apenas de si mesmo, e que não pode ser outro senão êle mesmo? Simplicidade implica a presença de um ente só sob algum aspecto, e pode-se dizer que uma coisa é sim-

ples sob um aspecto e composta sob outro. Teríamos, assim, uma espécie de simplicidade: a simplicidade de totalidade, porque êsse ser que, sob certo aspecto, é simples, é, contudo, sob outro, composto. Essa simplicidade é relativa, portanto, a um aspecto. Uma simplicidade não relativa a um aspecto, mas tomada em si mesma e sob todos os aspectos, seria uma simplicidade absoluta. Um ser absolutamente simples seria aquêle que, sob todos os aspectos, é apenasmente êle mesmo, e nada mais que êle mesmo.

Ora, um ser dêsse modo tem necessàriamente que existir, pois a sua não existência não permitiria que se compreendesse a composição, e muito menos que esta fôsse possível, porque é impossível uma composição de modo absoluto, porque essa exigiria, pelo menos, um ente absolutamente simples, salvo se a composição fôsse até ao infinito, o que é absurdo, pois sempre haveria, e em acto, elementos compostos componentes, sem fim. Neste caso, seu número seria infinito, e poder-se-ia acrescentar a êle mais um, o que seria absurdo, e não seria par nem ímpar, o que também seria absurdo. Logo, deve haver um elemento absolutamente simples para sustentar qualquer ser composto. Dêsse modo, conclui-se, apodìticamente, que a idéia de composto implica necessàriamente a de simplicidade.

O ser absolutamente simples, e que é apenas êle mesmo, tem de ser um ente em acto, porque se não fôr em acto como poderia ser elemento real e fundamental de uma composição, já que o ser, que não é acto e é em potência, é um ser em outro, e não apenas em si mesmo. Tal ser não poderia ser o fundamento dos outros. Para que seja tal, é mister que seja em acto, e como é absolutamente simples, tem que ser absolutamente em acto; ou seja, acto puro, pois, qualquer mescla que tivesse, indicaria que não era absolutamente simples. Sendo êsse ser algo que é real e em acto, é êle o que êle é; ou seja, é êle, existencialmente, o que êle é essencialmente. Sua essência é ser êle mesmo. Nêle, existência e essência se identificam.

Sendo tal ser acto puro, nêle ser e acto se identificam, e êle é absolutamente ser e absolutamente acto. E como ser e existir nêle são idênticos, é êle o único, que é êle mesmo, e não há outro ser que seja idêntico a êle, pois êsse outro ser seria apenas êle, e nada mais que êle, e não seria outro.

Há, assim, um único ser que é acto puro. Ora, tal ser, sendo acto puro, não tem mescla de qualquer outra coisa, pois, do contrário, não seria acto puro. Não é composto de nenhum outro ser, mas apenas de si mesmo. É êle absolutamente eficiente e eficaz, porque sendo acto puro seu influxo de ser é absoluto e também primordialmente o primeiro antes que todos os outros; pois, como poderia ser êle produzido por outro, já que o efeito não pode superar a causa? Êsse outro teria que ser igualmente idêntico a êle ou superior a êle. Superior é impossível, porque nenhum ser pode ser mais puro que o que é acto-puro. Inferior é impossível, porque como o que tem menos daria mais? Se idêntico, seria êle mesmo. Conseqüentemente, tal ente nunca principiou e sempre foi. E como nenhum ser pode provir do nada, todos os sêres compostos posteriores só poderiam vir dêle. Êle, necessàriamente, é o princípio de todos os outros sêres. Como nenhum ser composto tem em si mesmo sua razão de ser, êle, o primeiro, é a razão primeira do ser de todos os outros, que, sem êles, não poderiam ter iniciado a ser, nem poderiam prosseguir sendo. E por quê? Pela simples razão de não ser o nada capaz de dar surgimento a alguma coisa, nem sendo possível que uma coisa dê surgimento a si mesma, pois, neste caso, existiria antes de existir, o que é absurdo. A única solução é que o ser, que é feito, como o é o composto, que implica outros para ser o que é, tinha de vir do primeiro, que é único, e que sempre existiu, o ser absolutamente simples.

Surge agora uma pergunta e de máxima importância. De que é composto, pois o ser composto?

Não pode ser apenas de sêres compostos, já vimos. Conclui-se, então, que seria do ser absolutamente simples? Também não pode ser, porque o composto é pelo menos constituído de dois. Ora, se estudarmos o que é necessàriamente da natureza do ser absolutamente simples, êste não poderia ser constituinte ou elemento de uma composição. O ser absolutamente simples é acto puro. É primordial e fonte e origem de todos os outros. Os sêres compostos têm nêle sua razão de ser, pois não a tem em si mesmos.

O ser absolutamente simples, tomado em sua primordialidade, era único, já que todos os outros só poderiam surgir dêle. Conseqüentemente, êle era ilimitado, independente, e tinha em si mesmo sua razão de ser. Ora, diz-se que

é infinito um ser que admite adequadamente tais atributos. O ser absolutamente simples é um ser infinito. Poderia ser um ente capaz de receber determinações? Não. Porque só pode receber uma determinação o ser que ainda não a tem, porque, do contrário, tendo-a, não a receberia. E para receber uma determinação teria êsse ser de ser deficiente de alguma perfeição, que seria actualizada, depois, por outro. Ora, se tudo quanto veio a existir, veio do ser absolutamente simples, e não podendo haver outro de idêntica natureza, qualquer determinação lhe seria impossível, porque êle não tinha e não tem qualquer deficiência, pois, sendo acto puro, é puramente ser, e ser apenas em tôda a compreensão infinita do têrmo.

Dessa forma, não pode ser êle elemento de uma composição, porque o que se compõe com alguma coisa, forma com esta uma nova unidade, um novo ser e o conjunto, de certo modo, é mais que as suas partes, pelo menos quantitativamente. Neste caso, haveria, na composição, um excedente de ser, que não teria vindo do ser absolutamente simples, mas do nada, o que seria absurdo.

Poderíamos ainda percorrer muitas vias dialécticas, e em tôdas elas se mostraria, com evidência cristalina e meridiana, que o ser absolutamente simples não poderia ser elemento de uma composição, ou melhor não teria validez uma postulação tal. Daí poder-se concluir que o infinito nunca é elemento de composição. Não pode ser, mas êsse *não pode ser* não é um *não poder* do ser infinito, mas sim que *não pode ser* verdadeiro o juízo que afirma que o infinito pode ser elemento de uma composição.

Ora, se há tal impossibilidade, de que são, então, compostos os sêres compostos, porque se não tiverem nenhuma positividade os seus elementos não a terá o todo, pois a realidade de uma totalidade é de certo modo proporcionada à realidade dos elementos que a compõem.

De qualquer modo, pode-se partir da certeza de que os elementos que constituem um ser composto não são infinitos, e sim, finitos. O que se entende por finito? É finito o ser dependente; ou seja, que pende de outro, cujo ser não tem em si sua razão de ser. O ser finito, sendo acto, não é acto puro, mas acto mesclado de potência, porque não é pura e apenasmente ser, mas ser deficiente, ao qual lhe

falta alguma coisa, a independência, a razão de ser em si mesmo; é finito. Êsse ser é determinável, pode receber uma determinação, porque não tem em si a plenitude de ser. Como não se sustenta em si mesmo, porque não é sua própria razão de ser, é êle dependente e sustentado pelo ser infinito. Portanto, um ser composto só o pode ser de sêres finitos. Por sua vez, sendo todo ser finito limitado, tem nêle um até onde êle é o que é. Mas o que êle é, não é plenitude de ser, mas um modo de ser limitado também. Dêsse modo, qualquer ser finito é o que é e o que não é, ou é o que é finitamente. É, assim, necessàriamente composto do que tem, que é deficiente, que é algo ao qual falta algo. O ser finito é, pois, composto de sua essência formal, que o delimita, do seu acto deficiente e do que pode ser, pois pode ser delimitado de novas maneiras. Enquanto é o que é, é absolutamente o que é. Mas o que é absolutamente não é um ser pleno, mas um ser limitado pela deficiência de ser. Conseqüentemente, o ser finito é uma composição de ser e de não ser. Compõem-no o que é (seu acto) e o que ainda não é e pode ser (sua potência). A última composição de um ser finito só pode ser a determinação que tem e a determinabilidade que possui, o modo de ser que é, e o que se lhe ausenta, o que ainda lhe falta. Mas êsse acto e essa potência, sendo sêres, são, pois, simples e absolutamente simples?, pergunta-se. E pergunta-se mais. nesse caso, como podem ser elementos de uma composição?

Que o acto do ser finito e a sua potência são os elementos últimos de sua composição não pode haver dúvida. Que são simples, também não há dúvida, porque o acto há de ser acto, e a potência potência. Mas, contudo, absolutamente simples não poderiam ser, porque já vimos que só há um ser absolutamente simples. E como sair dêsse emaranhado de perguntas? Estamos, sem dúvida, ante uma aporia, uma dificuldade teorética.

É preciso buscar analisar melhor os conceitos expressos e procurar a solução sob pena de tudo cair, desmoronar-se, e têrmos de principiar, outra vez, do ponto de partida. E temos de fazê-lo, sem apelos a absurdos e sem ofensa às regras da dialéctica concreta.

Quando se diz ser, diz-se a presença de algo ao qual não se poderia atribuir o simples nada. Ser é algo eficaz,

algo capaz de existir. O nada é incapaz de existir. Se acto e potência dos sêres finitos são sêres, teriam êles aptidão para existir e poderia existir o *acto finito*, independentemente da *potência*. Se não são sêres, serão nada. Nesse caso, como sair da situação?

A solução só pode ser uma. Que se entende por acto finito? Entende-se a presença efectiva de alguma coisa. Mas alguma coisa, que se efectiva, é alguma coisa que é efectivada, porque sabemos que o ser finito, enquanto tal, não existiu sempre, e tem uma razão de ser no ser absolutamente simples e infinito. Se não existiu sempre, uma presença efectiva de alguma coisa é a presença efectiva de uma coisa que se efectivou, de um possível que se efectivou. Ora, o possível é alguma coisa que só o é se fôr compatível com o ser absolutamente simples, porque se fôr incompatível com êle, de onde teria vindo? Só poderia ter vindo do nada, o que é absurdo. Portanto, o possível é alguma coisa que não se efectivou, uma possibilidade que pode vir-a-ser. Ao efectivar-se, actualiza-se; ou seja, é acto. O acto é, assim, uma parte do ser efectivo, finito, como o é a potência, que será efectivada por êle. O acto era um possível de ser do possível. Mas, como o acto só é quando é acto, êle não é mais do que a potência determinada. A potência é determinável, e acto a sua determinação. Poder-se-ia confundir a potência com a possibilidade? Vimos que possibilidade é o que é compatível com o ser absolutamente simples, mas que ainda não se efectivou, que ainda não está no seu pleno exercício de ser. Mas o que ainda não se efectivou, sendo efectivado, pode deixar de ser efectivado, deixar de ser. Então a possibilidade, que era antes, foi actualizada e deixou de ser. E deixando de ser actualizada, ter-se-ia nadificado? Não se nadificou, porque continua sendo uma possibilidade que já se actualizou, porque, já vimos, é possível o que é compatível com o ser absolutamente simples, o que não o contradiz. Portanto, tal possibilidade retornou a ser apenas possibilidade.

E a potência, que se entende por tal? Entende-se por potência a aptidão de receber determinações. O ser finito é um ser que não é tudo quanto pode ser. Ora, nesse *poder ser* está incluso, pois, a capacidade de receber determinações. Neste caso, todo ser finito é uma potência para receber determinações. E recebida uma determinação, esta

está em acto. Que se vê, pois? Vê-se que nem acto nem potência são pròpriamente sêres, mas os aspectos que compõem o ser finito. São suas *primeiras determinações*. Há ser finito, onde há uma determinação e uma determinabilidade. O ser finito é, pois, composto do que é (a potência determinada pelo acto) e do que ainda não é e pode ser (as possibilidades da potência que o constitui). Nesse caso, não há lugar para confusões entre potência e possibilidade, como muitos fazem. E também se esclarece o em que consiste a composição última do ser finito: nada mais são que as *últimas diferenças* que constituem o ser finito: acto e potência (*enérgeia* e *dynamis*).

Conseqüentemente, *enérgeia* e *dynamis* são apenas as *diferenças últimas* que compõem o ser finito.

* * *

Alcançado êste ponto, conclui-se pela validez da tese que afirma que não há distinção real-física entre *acto* e *potência*, embora possa haver entre *forma e matéria*.

Há uma distinção real entre acto e potência, no sentido que demos a *real*, não porém real-real, ou seja, com separabilidade de coisa a coisa, *ut res et res*. A distinção, que se dá, é real-fôrmal, no sentido escotista. Há um fundamento no ser tanto do acto como da potência, mas nenhum dos dois se dá isoladamente do outro; ou seja, nenhum subsiste nem poderia subsistir de per si, como uma coisa outra em relação ao outro, porque ambos são *diferenças últimas* do ser, e não modos de ser.

Poder-se-ia atribuir tais diferenças últimas ao ser absolutamente simples? Não, porque seu acto é absolutamente puro, e não é êle mais nem menos do que é. Não há nêle deficiência de qualquer espécie e, portanto, nenhuma determinabilidade, porque, do contrário, não seria infinita e simplesmente ser.

Mas qual o fundamento, então, da afirmativa que decorre da análise dialéctica do ser absolutamente simples, quanto à sua omnipotência? Impõe-se, aqui, uma distinção importante. A potência finita de sofrer e de fazer. O ser finito não é tudo quanto pode ser, e pode ser mais (a sua

dynamis o indica) e pode ser mais, fazendo ou sofrendo. A potência, que tem, é potência para receber determinações ou realizar determinações. Mas, as determinações que possa realizar serão sempre proporcionadas à sua *enérgeia*. A omnipotência do ser absolutamente simples não pode ser passiva, mas apenas activa; ou seja, a capacidade de determinar tudo quanto é capaz de ser determinado, tudo quanto não contradiz ao ser.

A potência activa do ser finito é limitada ao que o ser finito é; enquanto a do ser infinito é absolutamente indeterminada, pois enquanto o primeiro pode sòmente o que pode, o segundo pode tudo quanto pode ser.

Por isso, a potência do ser infinito chama-se omnipotência, enquanto a do finito é apenas potência.

Através dessa análise dialéctico-concreta do tema do simples e do composto nos foi possível, não só provar, mais uma vez, de modo apodítico, a existência do ser infinito, como também que não tem validez a tese panteísta que o torna elemento de composição dos sêres finitos, como, ademais, que *enérgeia* e *dynamis* nada mais são que *diferenças últimas* do ser. o que dá validez ao pensamento fundamental do pitagorismo, que afirma que o princípio das coisas finitas começa com a *díada indeterminada* (*dyas aoristos*), que nada mais é que as *diferenças últimas* do ser finito.

TESE 219 — *As diferenças últimas são de criação imediata do Ser infinito, e por elas começa a criação.*

Não sendo elas senão as diferenças últimas do ser, só há de ser onde elas existem.

A omnipotência do ser infinito realiza uma determinação. É ela determinante da determinação de um determinável. Ora, realizar uma determinação é dar *têrmos* ao determinável. Ao criar o ser finito, criou êle suas *diferenças últimas*, pois, sem estas, o ser finito não é. As *diferenças últimas* são assim, ontològicamente, imprescindíveis para o que o ser finito seja. Tal também demonstra, por outro caminho, a tese por nós exposta, que o acto criador é o acto de determinar o determinável. E como o fazer

implica o ser feito, o acto finito foi criado, simultâneamente, com a potência, pois um não pode dar-se sem o outro. Portanto, é verdadeira a tese pitagórica de que o *Hen*, Ser Supremo, ao criar, é o *Hen-Dyas aóristos*, o Um-díada indeterminada, *um* porque o criador é um que cria a *díada*, porque as diferenças últimas são acto e potência, e são indeterminadas, porque sempre os sêres podem ser outros do que são como nem tudo que pode ser se actualiza simultâneamente. Só o Ser Supremo se actualiza simultâneamente, porque só êle é, plena e absolutamente, êle mesmo sem deficiências.

Portanto, o primeiro acto criador foi o de dar realidade ao acto finito (*enérgeia*) e à potência (*dynamis*), *diferenças últimas* do ser finito, do ser criatural.

Dêsse modo, fica demonstrado que o ser composto não o é de unidades absolutamente simples, porque só há um, e êste não compõe sêres finitos, os quais são compostos em última análise, das *diferenças últimas* do ser finito, criatura do Ser Supremo, criador de tôdas as coisas.

* * *

Tangemos, aqui, ao tema do *Meon* (do grego *me on* = = não-ser), cuja especulação fazemos mais adiante. O exame do *Meon* (aproveitando assim o têrmo grego para a Filosofia Concreta) torna-se tema de magna importância, porque penetra em sectores realmente profundos da filosofia superior.

TESE 220 — *A privação é componente do ser finito.*

Enérgeia e *dynamis* são diferenças últimas do ser, inegàvelmente, como demonstramos. Mas, quanto ao ser finito, é preciso acrescentar ainda como elemento componente a *privação* (o não-ser e o não-ter), que Aristóteles anotou, mas ao qual não deu a importância filosófica que merecia. Se, realmente, tivesse êle se dedicado a melhor estudo e análise do tema da privação, teria invadido terrenos novos e resolvido de modo mais consentâneo inúmeras aporias que, posteriormente, elevaram de modo definitivo e inevitável o seu pensamento.

A privação é a ausência de um ser determinado ou indeterminado, é o não-ter isto ou aquilo. Ora, todo ser finito caracteriza-se por essa privação, pela ausência de uma positividade pelo menos. Uma rápida análise nos ajudará a compreender êste aspecto, que é tão importante para a mais profunda visualização filosófica de temas de tão grande importância.

Tomado o ser, lògicamente, como positividade e presença, pode-se dizer que é ser tudo quanto permite predicar-se-lhe alguma positividade. O nada não permite predicar-se-lhe apenas nada, ausência total. Portanto, nada não é ser. O ser potencial, possível, é o ser ao qual se pode predicar alguma positividade, a de poder-ser, a de poder existir, a de ser consentânea com a positividade de outros, ou seja, a de não lhe caber nenhuma contradição para ser; pois, podendo ser, a predicação positiva que se lhe faça está devidamente justificada.

O ser finito caracteriza-se por sua deficiência. Dir-se-ia que não procede tal afirmativa, porque o não-ser e o não-ter, sendo meras ausências, não servem para caracterizar, não são propriedades nem atributos, porque tais são positivos e aquêles são negativos. Mas, a restrição, que se acaba de propor, é improcedente pelos seguintes motivos: o não-ser e o não-ter referem-se a algo positivo, porque não-ser ou não-ter nada não é negativo de modo algum. O que se diz que um ser finito não é, ou não tem, é algo sempre positivo. Êsse não-ser e êsse não-ter (cuja distinção se impõe, e a confusão entre um e outro tem sido a causa de muitas incompreensões na filosofia) indicam apenas a não presença de alguma positividade e, portanto, afirmam o limite do ser de que se fala. Seria o mesmo que dizer: êste ser (*hic*) não tem o ser aquilo (*hoc*), não é aquilo, é apenas o que êle é. Portanto, o limitamos pelo que lhe falta, pelo *deficiens*. A privação, o de que está êle privado, é uma positividade, porque ser privado de nada não é privação. Todo ser finito é um ser privado de alguma positividade. Todo ser finito é um ser dependente, pende de outro e não tem em si mesmo sua razão de ser, pois sua origem e sua razão está em outro, que lhe dá o ser. A criatura, portanto, na concepção criacionista, é um ser deficiente, pois algo lhe falta. Pelo menos, por não ter em si mesmo sua razão de ser, por pender de outro, falta-lhe a ple-

nitude de ser. Não é ser na plenitude máxima de ser, porque êste só o é aquêle que é a sua própria razão de ser, aquêle que não pende de outro, aquêle que é ingenerado, eterno. Se o ser criado assim o fôsse, seria idêntico ao Ser Supremo. Contudo, desde que dependente de outro, não se lhe pode atribuir o carácter de eterno e infinito. A privação marca-lhe a finitude.

Volvendo, agora, à *enérgeia* e à *dynamis* como diferenças últimas do ser, podemos aplicá-las ao Ser Supremo, porque é êle acto puro, como já ficou demonstrado de modo apodítico em nossa "Filosofia Concreta" e, como potência, é a potência activa infinita, sem limites.

Ademais o ser finito não limita o Ser Supremo. Quando alguns dizem que tal se dá, porque ao falarmos dêste, dizemos que não é os outros (os sêres finitos) e que, portanto, também lhe podemos atribuir uma ausência, enganam-se redondamente. E a razão é simples: se o ser finito é deficiente, dizer-se que o infinito não é o ser finito, não é dizer que é êle deficiente, mas, sim, dizer que êle não tem um ser deficiente. Dêle se ausenta qualquer modo de ser deficiente; portanto, afirma-se que é totalmente proficiente ao mais alto grau de proficiência. Não há, pois, nenhuma limitação em tais afirmativas, como um mau emprêgo da lógica e da dialéctica poderia levar, como tem levado, a alguns a fazerem tais afirmativas.

No exame do tema da analogia, por exemplo, que é um dos magnos problemas da filosofia, e que tem merecido os mais amplos estudos, vê-se, que a polêmica travada entre escotistas de um lado e tomistas e suarezistas de outro, em tôrno da univocidade e da analogia do ser, perde, desde logo, parte de sua razão. Verifica-se que a má colocação do problema levou ambos os lados a digladiarem-se, julgando que defendiam doutrinas não só antagônicas como antinômicas, e que seria impossível qualquer conciliação. Basta que verifiquemos o seguinte: se ser é tudo quanto permite receber uma predicação positiva, o ser do Ser Supremo, como o ser do mais simples ente, se *univocam* nessa concepção. Mas onde se distinguem está precisamente na *modalidade que apresentam as diferenças últimas,* pois tanto o acto como a potência de tais sêres se distinguem, além de o ser finito ser deficiente e não predicar qualquer deficiência ao Ser

Supremo. Nesse caso, apenas êles se analogam. E temos, aí, também, a base da analogia. Há analogia quando há um *logos analogante*. Êste, tomado em sua estructura eidética, é absolutamente êle mesmo, enquanto os sêres, que o imitam (pitagòricamente considerando-se), ou dêle participam (platônicamente considerando), ou tem a mesma forma (aristotèlicamente considerando), não a tem em sua plenitude, porque nenhum ser finito é em plenitude a sua espécie. Haveria, aqui, a possibilidade de se fazer uma distinção quanto aos sêres, que são os únicos representantes de sua espécie, ou sejam, que não são pròpriamente pertencentes a uma espécie, mas que são, individualmente, êles mesmos, em sua espécie especialíssima, como o é, para exemplificar, o indivíduo tomado em sua singularidade histórica (Sócrates é apenas e exclusivamente êle mesmo), ou são únicos, como o são os indivíduos angelicais no pensamento de Tomás de Aquino. Neste caso, nada falta a tal indivíduo para ser êle mesmo. Se realmente nada lhe faltar quanto à sua espécie especialíssima, enquanto ser, não é tudo quanto pode ser, nem é, em sua espécie, tudo quanto sua espécie especialíssima pode ser. Sendo o que são, não simultâneamente (*toto simul*), portanto eternamente, tôdas as suas possibilidades, tais sêres não são eternos, embora possam ser eviternos, como veremos. Não actualizam êles tudo quanto podem ser, pois, por serem finitos, são compostos de acto e potência passiva (*enérgeia e dynamis*), têm, pois, possibilidades actualizáveis. Dêste modo, nenhum realiza em plenitude absoluta tudo quanto pode ser. Por essa razão, seu ser, considerando-se as diferenças últimas, não se univoca, mas a doutrina da univocidade e a da analogia perfeitamente se conciliam, e a polêmica que, embora proveitosa pelas análises que fomentou, entre *univocistas* e *analogistas*, perde parte de sua razão de ser.

COROLÁRIOS

Um ser finito, como causa, é uma causa finita e deficiente.

* * *

Só o ser simplicíssimo é uma causa infinita.

* * *

A criação simples exige um ser infinito, portanto simplicíssimo.

* * *

Tudo quanto não é contraditório em si, ou seja, que não é intrìnsecamente nada, é possível. Todo possível é do Ser Supremo. Todo possível pode tornar-se têrmo de criação, pois, do contrário, afirmar-se-ia a sua absoluta inviabilidade. Ora, tal inviabilidade seria extrínseca ao Ser Supremo e, por isso, uma limitação à sua omnipotência, o que seria contraditório. Impossível, de modo absoluto, só se pode predicar do que é fundamentalmente contrário. O que é fundamentalmente contrário é absolutamente nada.

* * *

O ser finito caracteriza-se pela ausência das perfeições possíveis, não só do seu gênero, como de sua espécie e de sua espécie especialíssima. Nunca é tudo quanto poderia ser. Por essa razão, nunca se univoca simplesmente com o Ser Supremo, mas apenas se analoga com êle.

COMENTÁRIOS

É mister distinguir acto e acto, potência e potência. Considerando-se a díada indeterminada como a determinação infinitamente possível e a determinabilidade como também infinitamente possível, não se pode confundi-las com o acto desta coisa finita e a sua potência respectiva.

A determinação é a aptidão infinitamente potencial de determinar ao Ser Supremo em seu proceder *ad extra*. A determinabilidade, a aptidão infinitamente possível de ser determinado, o poder receber determinações, corresponde ao infinito poder de determinar. A êsse acto e a essa potência infinitamente potenciais (infinita potência activa da determinação e a infinita potência passiva da determinabilidade), preferimos nomear pelos têrmos clássicos de *acto* e *potência*. Contudo, o ser é que já é determinado, o ser finito, tem, por sua vez, uma potencialidade, já que êle não é tudo quanto pode ser genérica, especifica e especialíssimamente. O ser finito em acto tem uma potencialidade relativa e proporcionada à sua natureza. Só pode ser o que está contido em seu prometeico. Ora, o ser finito em acto é a *enérgeia*, como a chamava Aristóteles, têrmo que preferimos para diferenciá-lo do acto da díada indeterminada, pois êste é o poder indeterminado de determinar indeterminadamente, enquanto o do ser finito é o poder indeterminado de determinar determinadamente; ou seja, proporcionadamente à sua natureza. Assim, também, chamamos de *dynamis* a indeterminada potencialidade de determinação determinada do ser finito, que pode ser determinado proporcionadamente à sua generalidade, especificidade, ou individualidade. A potência finitamente indeterminável não inclui contradição, porque indica que o ser pode ser indeterminadamente determinado, proporcionadamente à sua natureza. Cremos ter dado, assim, de modo claro, a distinção

que há entre a potencialidade indeterminada infinitamente activa (acto) e a potencialidade indeterminada infinitamente passiva (potência) da díada indeterminada e a potencialidade indeterminada infinitamente passiva (potência) da díada indeterminada e a potencialidade activa finitamente indeterminada do ser finito *(enérgeia)* e a potencialidade passiva finitamente indeterminada do mesmo ser *(dynamis)*. Essa distinção permite resolver, de modo definitivo, a polêmica sôbre a distinção entre acto e potência, que perpassou e perpassa através do pensamento escolástico, e, ademais, permite delinear com clareza que espécies de distinção há entre êles.

O TEMA DO MEON

Verificamos que o nada absoluto seria a ausência total e absoluta de qualquer coisa; ou seja, a ausência total e absoluta de qualquer ser e a negação absoluta do ser. A êsse nada chamamos de *nihilum*. Verificamos, ainda mais, que tal nada é absolutamente falso porque alguma coisa há, o que é suficiente para refutá-lo totalmente.

Examinamos o *nada relativo;* o nada (ausência) de alguma coisa determinada, que verificamos não contradizer a tese fundamental da *filosofia concreta*, porque *alguma coisa há* não contradiz *alguma coisa não há*. Êsse *nada relativo* é positivo por referência, porque se refere à ausência de algo que há ou pode haver e distingue-se claramente do *nihilum*. Pode ser apontado ao lado de tudo quanto é finito, porque, ao lado dêsse ser, pode-se apontar o que ainda não é, bem como a compreensão daquele exige o nada relativo, o que se lhe ausenta para facilitar o melhor clareamento do que é.

Outro nada, que examinamos, é o *vazio*, que cercaria o ser, o oceano infinito de nada, cercando ilhas de ser, como se depreende das concepções atomistas adinâmicas, que já examinamos. É o *nada-vazio*, que demonstramos ser improcedente e falso.

Resta agora examinar outro nada, o não-ser, o *me on* pitagórico-platônico, do gr.-*mé* = não e *on* = ente), o *outro*, o *Allos* de que falava Pitágoras, que se apresentou a muitos como uma afirmação dualista, que foi erradamente atribuída a Platão. Sôbre êsse *nada*, de que ainda não falamos, desejamos agora especular, porque é êle de magna impor-

tância para o exame do tema da criação. Temos, assim, quatro espécies de nada:

1) o *nihilum;*

2) o nada-relativo;

3) o nada vazio *(to kenon,* de Demócrito);

4) o não-ser, que chamaremos daqui por diante o *Meon.*

Passemos, pois, ao seu exame, e às teses que dêle decorrerão, com as respectivas demonstrações.

TESE 221 — *À infinita potência activa do Ser Supremo corresponde uma infinita potência passiva.*

A omnipotência do Ser Supremo indica a potência activa infinita; ou seja, o poder de actualizar sem restrições tudo quanto é possível, tudo quanto pode ser. Ora, ao supremo poder de actualizar tem de corresponder o *tudo quanto pode ser,* a potência infinita do poder-ser que ainda não é. Tudo quanto não contradiz ao ser e seus *logoi ontologikoi* pode ser.

Tudo quanto puder vir-a-ser, tudo quanto é passível de ser não é o que é em acto, no acto do Ser Supremo, mas tudo quanto êsse acto puro pode actualizar na sucessão do acontecer. A criação, ontològicamente, é um poder-ser do Ser Supremo. Êste, ontològicamente tomado enquanto acto puro, é o criador, que actualiza o que é criável. Ora, o *criável* é do poder absoluto do Ser Supremo. Mas o *criável,* enquanto não é em acto, enquanto não actualizado, é apenas *criável,* uma possibilidade.

A infinita potência activa do Ser Supremo implica, pois, o que ainda não é, mas pode ser. Se houvesse alguma restricção no poder-ser, haveria restricção no poder actual do Ser Supremo, como vimos. O que pode ser é do poder, portanto, do Ser Supremo. Corresponde, assim, à infinita potência activa do Ser Supremo uma infinita potência passiva, que ainda não é, mas que pode ser. Não é enquanto tomada em si mesma, mas é no poder do Ser Supremo. Êsse infinito potencial, ou seja êsse poder ser sem

limites é *outro* que o Ser Supremo, e é, se tomado em si, não-ser, *Meon.*

Não é um *outro ser,* porque o Meon não é ser, mas o poder vir-a-ser do poder actuar do Ser Supremo, que decorre da potência infinita activa daquele.

TESE 222 — *O Meon não é ser, é não-ser e, como tal, potencialmente infinito.*

Se o *Meon* fôsse um ser, teríamos, então, o dualismo. É ele o grande reservatório *para ser* de que dispõe o Ser Supremo em sua infinita potência activa. Se o *Meon* fôsse ser, receberia apenas uma forma do Ser Supremo e, como tal, resistiria de certo modo, e restringiria o poder infinito daquele. O *Meon* não é ser pelos motivos já apontados, mas não-ser. Dêste modo, se ao Ser Supremo podemos atribuir tôdas as perfeições, pois é omniperfeito, ao *Meon* não podemos atribuir nenhum predicado positivo, pois, do contrário, seria ser. O *Meon* é a infinita possibilidade de vir-a ser do poder infinito de actuar do Ser Supremo.

TESE 223 — *O Meon não é um infinito de não ser que cerque a infinitude do Ser Supremo.*

Se o *Meon* fôsse tal, seria o nada-vazio, o que já demonstramos ser absurdo. Êle não cerca o Ser Supremo, porque, então, êste teria fronteiras, limites, como já vimos. Da infinita potencialidade activa do Ser Supremo decorre necessàriamente uma infinita potencialidade passiva. Ao infinito poder-fazer do Ser Supremo tem de corresponder um infinito potencial de poder-ser-feito. E êste é o *Meon.* É outro que êle *(allos),* não outro ser ao lado do Ser Supremo, mas *outro* precisamente porque não-é-ser, é Meon. Quando Giordano Bruno considerou a infinita potencialidade passiva como constituindo um ser no Ser Supremo, ao lado da infinita potencialidade activa, deu ao *Meon* os atributos do ser a caiu, inevitàvelmente, no dualismo, tendo sido tão severamente combatido.

O *Meon* não é ser; é não-ser. Não lhe podemos atribuir qualquer propriedade, porque é a ausência de propriedades; não lhe podemos atribuir presença porque é ausência

de presenças, nem tampouco lhe podemos atribuir uma ausência de ser, porque esta corresponde ao ser-relativo.

Encontramo-nos até aqui ante uma exigência dialéctica do *Meon*, e é nosso dever investigar sôbre êle, visto que se impõe a nós como uma decorrência ontológica rigorosa da postulação e da verdade da existência do Ser Supremo.

TESE 224 — *O Meon é outro* do *Ser Supremo e não outro* ao *Ser Supremo.*

É o que decorre da demonstração anterior. O *Meon* só pode ser outro, mas pertencente ao Ser Supremo (do) e não outro, que se *põe ante* o Ser Supremo *(ob)*. O *Meon* não se opõe, não é um opositor, pois seria então ser. Sendo não-ser, não se lhe podendo predicar o ser, não se opõe no sentido do que é pôsto *ob*, diante de...

COMENTÁRIOS

Tem sempre surgido como uma grave dificuldade (aporia) a compreensão da potência, da grande possibilidade de ser, em face da criação. Porque dar o ser é tornar em ser o que ainda não é. Ora, se o Ser Supremo cria, dá êle ser ao que ainda não é. Mas dar ser é, no sentido aristotélico, dar actualidade (acto) a uma potência. Conseqüentemente, o acto criador é dualmente criador, do acto determinante e da potência determinada, o *dyas aóristos* do pensamento pitagórico-platônico. Mas, de onde surge êsse acto determinante e essa potência determinável? Antes de serem, eram nada, e só poderiam surgir do nada, porque se fôssem ser seriam Ser Supremo e, neste caso, êle teria dado uma determinação activa a uma potência passiva do seu ser, evidenciando-se, assim, como um ser composto de actualidade e potencialidade, levando tal posição inevitàvelmente ao panteísmo. Dêsse modo, a solução preconizada tornar-se-ia ainda mais aporética do que fôra anteriormente e as aporias, em vez de diminuírem, aumentariam, extraordinàriamente.

No criacionismo cristão, Deus faz o mundo do nada. Não é *de* nada que faz o mundo, como se o nada fôsse uma espécie de matéria-prima, mas sim parte *do* nada antes de ser, ou seja: antes da criação a criatura era ainda nada.

São por demais conhecidas as aporias que surgem da criação e a solução dêsse problema torna-se inalcançável; portanto, não é de admirar que a razão se abisme no mistério e os criacionistas, humildemente, proclamem aqui a sua ignorância, e falem do *tremendum mysterium.*

Salientar essas dificuldades não é refutar a tese criacionista, que, dentro das normas da aporética, como a tentendemos, é, sem dúvida, a posição menos aporética que existe e, conseqüentemente, a que é melhor fundada. Essa é a

razão que julgamos, portanto, que o tema do *Meon* exige esforços em sua solução, porque oferece êle outro caminho, e inaugura uma nova possibilidade de penetrar nesse *tremendum mysterium*, sem que se possa acusar tal tentativa de impiedade nem de temeridade.

É mister, portanto, seguindo as normas de nossa dialéctica concreta, dispor dos elementos obtidos, de modo a colocá-los favoràvelmente ao surgimento de uma intuição apofântica, que possa, posteriormente, ser demonstrada, com o rigor que desejamos dar e procuramos incansàvelmente dar às nossas demonstrações.

Precisamos, dêste modo, colocar o que já há de positivo, e sôbre tais positividades empreender a especulação dialéctica possível. É o que vamos fazer.

Temos já apodìticamente demonstrado o seguinte:

a) O Ser Supremo é a fonte e origem primeira de todos os sêres.

b) Fora do Ser Supremo não há nenhum outro ser.

c) O Ser Supremo é o ser intensistamente máximo: omniperfeito e omnipotente.

d) O dualismo é absurdo. Conseqüentemente, não há um outro ser fora do Ser Supremo.

e) Criar é dar ser ao que ainda não era ser, ao criável, ao que podia-ser, aos possíveis de ser.

f) Criar é determinar actualmente o que era potencialmente possível.

g) A infinita potencialidade activa do Ser Supremo exige a infinita potencialidade passiva. Ou seja: à potência infinita activa tem de corresponder uma infinita potência passiva.

Em face dessas teses já demonstradas, a infinita potência passiva, que chamamos *Meon*, é necessàriamente exigível pela infinita potência activa. O Ser Supremo pode dar ser a tudo quanto pode ser, a tudo quanto não contradiz os *logoi ontologikoi* do ser. A criação, conseqüentemente, pode ser sucessivamente contínua, ou seja: a uma actualização pode

suceder outra actualização, que é a determinação de ser actual do que é potencialmente possível. As mutações, que conhecemos, são mutações potenciais do que pode ser, que se actualiza no pleno exercício de ser. Não se pode dar um limite a essa actualização porque, então, o poder criador teria um limite, e o limite, como vimos, é absurdo e contraditório à infinita potencialidade do Ser Supremo, à sua omnipotência.

Demonstramos ainda mais:

h) que fazer é realizar o ser feito. Quando se faz alguma coisa, alguma coisa é feita. Se desdobramos formalmente o conceito de fazer de o de ser feito, concretamente o fazer implica o ser-feito, porque, quando se faz alguma coisa, alguma coisa é feita.

i) O agente actua uma actuação no actuado. Actuar é, portanto, dar ser a um possível. O ser actuante (agente) dá uma determinação a um determinável. Determinar é dar determinação a um determinável. A omnipotência do Ser Supremo implica o poder actuar sôbre um actuável. Êsse actuável é imprescindível ao actuar.

Como conseqüência, a omnipotência do Ser Supremo implica: a potencialidade actuativa infinitamente potencial (o poder sempre actuar) e a potencialidade passiva da determinabilidade (o poder ser sempre actuado). Concretamente, o poder actuar implica o poder ser actuado. O poder ser actuado é inverso ao poder actuar. Conseqüentemente, é proporcionado, como vimos. E decorre daí:

j) que à infinita potencialidade activa corresponde uma infinita potencialidade passiva.

A essa potencialidade passiva chamamos de *Meon*. Neste caso, o Meon é inevitável.

Mas, tomado em si mesmo, o *Meon* não pode ser *um* ser, porque se tal fôsse seria *outro ser* que o Ser Supremo. Êle tem de ser *nada*. Mas, como nada, não pode ser catalogável em nenhuma das outras três espécies de nada, que já examinamos.

O que ainda não é, é um possível do Ser Supremo; ou seja, o possível que está na potência infinita. A omnipotên-

cia, portanto, é omnipotência de fazer e de ser feito. A omnipotência de fazer é a actualidade infinita do Ser Supremo e a omnipotência de ser feito pertence àquela. O poder ser feito é outro que aquela. Como ainda não é, é *Meon*, não-ser. E como tal, é potencialmente infinita.

TESE 225 — *O Meon é infinitamente potencial.*

Diz-se infinitamente potencial o que não tem um limite, acabamento, mas pode ser constantemente realizado. O que ainda não é *(Meon)* se não fôsse infinito, seria finito, limitado em acto, e, conseqüentemente, limitaria o actualizador. Neste caso, o poder de criar teria limites, o que é absurdo, pois, então, a omnipotência não seria absolutamente omnipotência, mas apenas relativamente. Dêsse modo, tem de corresponder ao infinito poder de actualizar um infinito potencial realizável.

Estaríamos em face de dois infinitos? Não, por uma razão muito simples: a infinitude do Ser Supremo é uma infinitude de ser, e a do *Meon* é uma infinitude de não-ser. No *Meon*, não poderia haver o mínimo grau intensista de ser, porque então seria outro ser que o Ser Supremo, e caíríamos no dualismo. Conseqüentemente, à infinita intensidade de ser do Ser Supremo tem de corresponder uma infinita ausência de intensidade de ser. A afirmação de que é o Ser Supremo o único ser que é simplesmente ser, implica, como vimos, que fora do Ser Supremo não há nenhum ser. O *Meon* não é ser de modo algum. Não há, pois, dualismo algum de ser, porque só há um ser, como vimos.

Conseqüentemente, a cópula *é* da tese não significa ser, mas apenas uma afirmação lógica.

TESE 226 — *Ao Haver Supremo corresponde o Não-Haver.*

O *Meon* consiste apenas em nada, porque se tivesse uma consistência, seria ser. Nenhum atributo lhe pode ser predicado. Difícil se torna, pois, falar do *Meon* diretamente. Dêle só se pode falar em oblíquo, obliquamente. Mas, como

é exigível a sua postulação, impõe-se que especulemos sôbre êle.

A omnipotência do Ser Supremo é limitada *por nada*. Não tem limites. À afirmação do Ser Supremo impõe-se a negação de outro ser. Ao *Sim* supremo impõe-se o *Não* absoluto. À absolutuidade de ser do Ser Supremo, impõe-se a absolutuidade do não-ser outro que êle. O *Meon* é, pois, o *Não*, a ausência absoluta de outro.

Se passarmos os olhos pela filosofia de todos os tempos, encontramos uma especulação sôbre o Não, bem como a fixação de intuições místicas sôbre êle, como vemos no *Non* de Abelardo, no *Nein* de Meister Eckhardt, e no *Nada* de San Juan de la Cruz, no *Nirvana*, sob certo aspecto, dos budistas.

Nada há fora do Ser Supremo. Fora do Ser Supremo só podemos predicar o *Não*.

O conceito de determinar implica o actuar sôbre algo, que é determinado.

Mas, que é determinar se não realizar o realizado realizável? E que é êsse realizado-realizável, senão *nada* antes de ser? Mas o realizado-realizável depende directa e absolutamente do que o realiza. A omnipotência de fazer do Ser Supremo exige a omnipotência do ser feito, do que pode ser feito. Conseqüentemente, o *Meon* não é algo, (porque não é) fora da omnipotência do Ser Infinito. Como não se lhe pode predicar nenhum predicado positivo, o que só se pode dizer dêle é que é outro que o ser.

A afirmação do Ser Supremo implica a afirmação que fora dêle não há nada.

O Ser não se afirma sem o nada. O nada é o inverso do Ser. Ao *Sic* corresponde o *Non*. Mas o êrro dos que postularam o *Non* foi considerá-lo como outro ser que o *Sic* (sim). O *Non* não é ser, mas impõe-se a sua postulação pelo ser. Afirmar que só há o Ser Supremo e o que dêle depende necessàriamente, é afirmar que fora do Ser Supremo não há nada. O nada, portanto, corresponde inversamente ao ser absoduto, não como algo que há, mas como algo que não há. Ao Haver supremo corresponde o Não-haver absoluto.

COROLÁRIOS

O Meon não tem essência nem existência.

* * *

O Meon não tem forma.

* * *

O Meon não se opõe ao Ser.

* * *

O Meon é outro que ser; é não-ser.

TESE 227 — *A Criação exige necessàriamente o Meon.*

A criação é o possível actualizável que o Ser Supremo actualiza. Antes de ser efectivamente é apenas um possível e não uma potência à espera de uma forma. Era um possível da omnipotência do Ser Supremo. A criação implica necessàriamente o *Meon*, pois sem êle, seria apenas uma mutação no Ser Supremo, o que é absurdo. O nada, que antecede à criação no mito bíblico, o *Khaos*, que antecede ao *Khosmos*, no mito grego, é o *Meon*, "o que pode ser feito pelo poder de fazer".

TESE 228 — *A omnipotência do Ser Supremo também afirma o Meon.*

O Ser Supremo afirma-se, e afirma que nada há fora dêle.

Sem o *Meon*, a nossa afirmação do Ser seria incompleta. Afirmar que só há o ser Supremo e que tudo quanto há é dêle, é afirmar que nada há fora dêle. É também afirmar o *Meon*.

O *Meon* não é um outro fora do ser. É o Não, que concretamente corresponde ao grande Sim, pois a absoluta afirmação do Sim implica a absoluta negação do Não.

Os possíveis são da omnipotência do Ser Supremo. Como tais não estão em acto, mas poderiam estar; do contrário seriam impossíveis. O possível implica, portanto, o po-

der realizar o ser em acto. O Ser Supremo pode realizar os possíveis. Êstes não podem ser partes de ser, porque então o Ser Supremo seria composto. Sem o *Meon*, como seriam possíveis os possíveis? Sendo o *Meon* o poder-ser-feito (a potência determinável) são êles correspondentes e proporcionais ao poder-realizar do Ser Supremo. Portanto, à infinita potência activa (omnipotência) do Ser Supremo tem de corresponder a infinita potência passiva do *Meon*. Justifica-se, assim, a passagem bíblica de que o Senhor fêz o mundo do Nada *(Meon)*; ou seja, do possível de ser feito pela sua infinita potência activa.

O tema do Nada surge impositivo e exigente, contudo, na Filosofia, quando o especular alcança os temas mais elevados. Não é um tema irreverente e ficcional, mas cheio de exigência e positividade. *Ser* e *Nada* são inseparáveis *(On* e *Meon)*, não como uma imensa presença ao lado de uma imensa ausência, não como uma ilha de ser ao lado de um vazio, mas como a não-disassociação do Ser e do Nada, do nada que pertence ao Ser, o *não-ser ainda* que pertence ao *Ser-sempre*, o outro que o Ser, afirmado por êste. A omnipotência do Ser Supremo seria omni-impotência de fazer se não houvesse o ainda não feito possível de ser feito. O Ser Supremo, tomado em si mesmo, não é ainda o Criador, mas essa distinção é meramente formal. O Ser Supremo é criador de todo sempre, porque há o que pode ser criado. A criatura possível não é algo ausente do Ser Supremo, como um possível fora do ser, mas um possível do Ser. Por isso, o Ser Supremo, no seu papel criador, que é o *Verbum* (o *Logos* dos gregos), o Filho dos cristãos, é outro papel do Ser Supremo em sua eterna infinitude, outro sem alteridade, outro papel criador coeterno com êle, porque há o poder ser feito, o *Meon*.

Sem o poder ser feito a omnipotência seria incompleta. E se o poder-ser-feito estivesse fora da omnipotência divina, esta estaria limitada. Portanto, a afirmação da omnipotência divina afirma o *Meon*. E tudo isso decorre necessàriamente do que foi demonstrado.

TESE 229 — *O Meon não é nenhum grau de ser.*

O poder ser feito acompanha a criação. É o Não imprescindível a todo Sim. E êsse Não é objecto de especulação para o ser inteligente.

Sem o *Meon*, é incompreensível a inteligência. Não há saber sem o *não*. Pois saber algo é distinguir algo de algo, é afirmar o sim do que é *cognitum* e o não do que é êle, de outro que o *cognitum*, *não* em face do *cognitum*. Sem o *Meon*, o saber seria confuso e um só, e as distinções seriam impossíveis. E os sêres se distinguem e se diferenciam uns dos outros, não apenas pelo que são e pelo que têm, mas pelo que não-são e pelo que não-têm.

Ora, todo ser finito é assim um misto de *sim* e de *não*. Neste, o não é outro que êle, positivo por referência. No Ser Supremo, o Não não é positivo por referência, mas outro que depende da sua omnipotência. Dêsse modo, é impossível a identificação entre o ser do *ontos* finito e o ser do *ontos* infinito. Todo ser criatural é o que é, mas limitado pelo que não é. É assim uma síntese da positividade de sua essência e também da sua existência, quando existente, mas do seu limite também, positivo êste, sem o qual seria em si mesmo absoluto, o que é absurdo. A privação — da qual Aristóteles tratou por alto — impõe-se aqui. Todo ser finito é híbrido de acto, potência e privação. A privação é a ausência da positividade que não tem, nem é. Todos os possíveis do Ser Supremo são positivos na eminência omnipotente activa, não na omnipotência passiva, pois esta não-é, é *Meon*. Os possíveis dos sêres finitos são modos intensistas de ser, que participam da perfeição de ser. Por isso, todo ser finito não é tudo quanto *êle* pode ser e muito menos tudo quanto o ser pode ser. Portanto, o nada relativo, que é a privação de uma perfeição qualquer de ser, é a privação intensista, gradativa, da infinita potência activa. É um grau perfectivo de ser. Mas o *Meon* não é um grau de ser, é o supremo grau de não-ser. Não é um nada fora do Ser Supremo, mas do Ser Supremo, como afirmamos.

Em outras oportunidades, não ainda nesta obra, mostraremos que o *Meon* é imprescindível para que se compreenda muitos mitologemas das religiões, o que exigiria trabalho especial.

TESE 230 — *Os possíveis implicam o Meon.*

Os possíveis implicam escalaridade, e esta implica graus intensistas de ser, e por sua vez o *não*, a diferença.

Porque há o *Meon*, são possíveis os possíveis. O *Meon* é a ausência de ser, de perfeição de ser. A hierarquia dos possíveis implica maior ou menor perfeição. Menor perfeição é menor ser. Os possíveis podem ser classificados em activos e passivos: o possível de fazer e o possível de ser feito. Cada possível é o que é em sua forma pela positividade que tem ou que é. Ora, o que distingue um ser de outro não é apenas o que é e o que tem, mas o que não é e o que não tem. Sem o *Meon* seria incompreensível o possível. Ontològicamente, o possível exige o *Meon*, pois se a razão de vir-a-ser do possível é a omnipotência criadora, não seria o que é se não houvesse a deficiência que terá, sem o ser que não será. Sem o *Meon*, a criação permanece no mistério. Sem o que ainda não é, algo não poderia vir-a-ser.

Nossa razão e nosso espírito têm dificuldades em delinear lògicamente o *Meon*. Mas êste se nos revela apofânticamente, por iluminação, e impõe-se, pois sem êle a criação permanece sempre um *tremendum mysterium*. Ademais a postulação ontológica do *Meon* segue-se da afirmação da omnipotência do Ser Supremo. É a postulação ontológica do *Meon* que dá validez ao nada-relativo. Êste exige o *Meon*, pois como haver o limitado sem o limite, o ser que é isto ou aquilo, sem o ser isto e aquilo, que aquêle não é?

COMENTÁRIOS FINAIS SÔBRE O *MEON*

Não é o *Meon* uma potência à parte do Ser Supremo de onde êste retira a matéria prima para a realização criatural. O não se haver meditado cuidadosamente sôbre o não-ser, que muitas vêzes foi escamoteado, devido às dificuldades que oferece, tal impediu que muitos pudessem contribuir para a solução do *Meon*, tão necessária e imprescindível para um filosofar concreto.

Como não-ser, o *Meon* é a ausência do que é no pleno exercício de seu ser. A omnipotência do Ser Supremo é omnipotência de realizar. Ora, realizar é dar ser, é determinar à existência o que é possível de ser. Mas o possível de ser não pode estar fora do Ser Supremo, porque, então, ou estaria no nada, o que é absurdo, ou estaria em si mesmo, o que também é absurdo, porque o possível seria uma entidade fora do Ser Supremo, tendo em si mesmo sua razão de ser. O possível tem de ser possível no Ser Supremo. O possível só pode ser, portanto, o complemento de potência activa, determinadora. Criar é dar ser ao que ainda não tem ser de modo algum, o que antes de ser era nada.

É a infinita potência activa do Ser Supremo que cria, que dá ser. E dá como? Determinando o ser, o que implica determinar, dar têrmo a alguma coisa. Ora, o acto de determinar implica a determinação e o determinado, como vimos. Conseqüentemente, o determinar criador da potência activa implica, automàticamente, a potência passiva infinita da determinação.

Note-se, porém, que essa potência passiva infinita não é uma potencialidade *simpliciter*, porque uma potencialidade absolutamente tal seria contraditória e um mero nada. O *Meon* não é um mero nada como o nada-vazio ou vácuo, mas um nada quanto ao será, quanto ao que virá-a-ser. Em

si, é o infinito poder de ser determinado do infinito poder determinante do Ser Supremo. Não é um outro modo de ser, mas um não-ser que virá-a-ser. Não é algo que devém, se torna isto ou aquilo. Não é, em suma, algo, alguma coisa, da qual usa a potência activa infinita para dar ser. O *Meon* é a inversão necessária da própria potência activa do Ser Supremo, é o poder ser determinado sem o qual o poder determinar se anula. Sem o *Meon*, como infinita potência passiva da infinita potência activa, esta não seria activa potencialmente infinita.

Nos pensamentos religiosos do *Deus Pai - Deus Mãe*, há uma simbolização do *Meon* como o há, de certo modo, no pensamento chinês do H'U, da harmonia suprema entre o poder activo do *Yang* e o poder passivo do *Yin*.

Nossa concepção do *Meon* não é uma revivescência dos velhos erros filosóficos do dualismo, nem tampouco do panteísmo, porque essas doutrinas afirmam ou a dualidade de sêres ou a proclamação da potência como uma parte do Ser Supremo.

O Ser Supremo em si é absolutamente simples e um só.

A infinita potência activa, ou a potência infinitamente potencial, de realizar, portanto, do Ser Supremo, exige a infinita potencialidade passiva correspondente. Não é esta um outro ser ao lado do Ser Supremo, é apenas o vector complementar da potência activa. Nas coisas finitas, o acto determinante determina algo já existente, que é informável, a matéria, por exemplo, ao dar-lhe uma forma. O poder determinante do Ser Supremo não dispõe de uma matéria à parte para ser determinada, como se pretendeu atribuir ao pensamento platônico, considerando-se o *ekmaggeion amorphon* como o *hylen* no sentido de Aristóteles.

Platão jamais foi dualista, por mais que o afirmem certas *autoridades* filosóficas.

Mas, em Filosofia só há uma autoridade que é a demonstração, e a demonstração rigorosa. E ninguém poderá demonstrar rigorosamente o dualismo platônico. Nem tampouco foi dualista Pitágoras, nem nenhum grande, real-

mente grande filósofo. O Não-ser de Platão era o *Meon* (e a expressão é dêle que a tomamos de empréstimo), não-ser, o que ainda não é; não a potência pròpriamente, mas o que ainda é amorfo, o que ainda não tem forma. A potência é a potência de um acto, a potência funda-se num acto, no poder ser que resta ainda ao acto. Ao Ser Supremo não resta nenhum poder ser, porque é o Ser absolutamente simples, e o único que é simplesmente ser. Mas resta um poder-ser ao que é deficitário, criatural. Dando ser a êsse ser, êsse era um possível de ser, mas da determinação que o criasse. Não era um possível de ser do Ser Supremo, mas o ser possível de ser deficitário. Por isso, na simbólica cristã, o Filho é o Ser Supremo em sua actividade criadora, em seu papel de realizar a procissão *ad extra* da criação. E assim como na natureza o filho antecede à mãe, porque vem diretamente do pai, para ser gerado na mãe fecundada, a mãe fecundada é a mãe de tôdas as coisas, o *Meon*, e o produto dêsse determinar é a criação (o Cristo), a encarnação do Filho, que *homo factum est*, que informa o homem, que informa um ser criatural.

É o *Hen Dyas-aóristos* de Pitágoras o Um-díada indeterminada, o segundo papel do Ser Supremo, o criador, que realiza a díada indeterminada da potência infinita activa de determinar, sem fim, indeterminadamente, e a potência passiva infinita de ser determinada, indeterminadamente.

O poder criador não tem limites determinados; portanto, não o tem nem o poder de determinar, que pode determinar indeterminadamente, nem o poder ser determinado, que o pode ser indeterminadamente.

Um é o *Sim* e o outro é o *Não;* um é o que positiva, e o outro o que não-é ainda positivo (negativo), mas que é positivado pelo determinante. Como todo ser criatural é necessàriamente finito, como o demonstramos, há sempre um *não* que o acompanha, o que *não-é*, nada que ainda não é, e que se distingue do nada-relativo de nossa experiência, que é a ausência do que já é criatura, do que já é criatural.

Ante o que já foi demonstrado até aqui, impõem-se distinções, que exigem análises dialéctico-concretas, pois abordamos temas dos mais controvertidos e mais difíceis sôbre a criação e a sua problemática.

O conceito do *Meon* e sua explicação abre as portas para melhor e mais sólida pesquisa no campo da *criação*.

A omnipotência activa do Ser Supremo, que é a fonte e origem de tudo quanto é, implica eminentemente a *possibilidade* de ser do ente criatural. O ente criatural é possível porque não contradiz ontològicamente o ser. Sua existencialização, seu ser no pleno exercício de ser, fora de suas causas, não conduz a nenhuma contradição, nem ofende a nenhuma das teses já demonstradas. Ora, a omnipotência activa, o poder infinitamente potencial de realizar, implica inversamente uma infinita potencialidade de ser realizado. Sem a possibilidade ontológica da criatura, o poder criador seria limitado. Ora, como há a omnipotência criadora activa, *tem de* lhe corresponder uma potencialidade *igual* passiva. O têrmo *passivo* não pode ser entendido da mesma forma que entendemos a passividade do ser finito já em acto. Neste, o passivo é a sua aptidão a receber novas determinações, a evidenciar novas determinações sucessivas. Temos aqui a passividade do que ainda não é tudo quanto pode ser. O mesmo não se pode atribuir ao Ser Supremo. Semelhante passividade não pode ser a do *Meon*, pois a primeira se refere ao que ainda, de certo modo, se ausenta do ser, e que se existencializa progressivamente. No Ser Supremo, a potencialidade passiva é ilimitada e potencialmente infinita, e corresponde, adequadamente, ao poder activo da determinação. Não é algo que falta, mas algo que já é do poder activo. No ser finito, criatural, a potência é adequada à forma específica do ente, porque êste só pode ser limitadamente ao âmbito do que já é; ou seja, um determinado ente tem aptidão de ser apenas o que é adequado à sua natureza. O *Meon*, ao contrário, não se limita a uma especificidade, mas corresponde ao ser, incluindo tôdas as especificidades possíveis.

Na filosofia clássica, tínhamos a polaridade aristotélica de *acto e potência* (*enérgeia* e *dynamis*, dos gregos). Como estamos em face de duas conceituações diferentes, podemos aproveitar os têrmos gregos e latinos para com êles especificar as diferenças, facilitando, assim, uma linguagem mais adequada, por oferecer uma conceituação mais segura.

O infinito poder activo do Ser Supremo chamemo-lo *acto criador* e o infinito poder passivo, de *potência criadora*. Deixemos, pois, os têrmos *enérgeia* e *dynamis* para nomear o acto finito e a potência finita das criaturas, como já o propusemos.

Neste caso, ressaltam as seguintes distinções:

O infinito poder activo do Ser Supremo é a aptidão de dar ser a tudo quanto pode ser finitamente, e o *Meon*, a correspondente aptidão de vir-a-ser criaturalmente de quanto pode ser criatural.

A potência activa do ser finito (a *enérgeia*) é adequada à especificidade dêste. Ou seja, êste pode realizar tudo quanto é adequado à sua natureza, mas dependentemente dos graus de sua actualização, e a sua *dynamis* (sua potência) as possibilidades adequadas à sua natureza específica é proporcionada ao grau de actualização.

Assim, em relação ao Ser Supremo, o que pode ser criado é o criável, o possível de vir-a-ser e, como tal, é *ab-initio* criável tudo quanto pode vir-a-ser.

Mas, actualizado um ser finito, suas possibilidades são correspondentes à sua especificidade em face dos outros factôres dos quais depende. Conseqüentemente, antes de ser, um determinado modo de ser lhe é possível, dentro das circunstâncias e condições que o envolvem, proporcionado ao que especìficamente pode ser. Mas, actualizado um modo de ser, as possibilidades que daí decorrem são *menos* que as anteriores, pois muitas já se tornam impossíveis de serem actualizadas. Poder-se-ia exemplificar com um ser humano, que, quando nasce, tem ante si as possibilidades de ser que lhe são adequadas. Mas, actualizadas algumas, muitas tornam-se impossíveis de serem realizadas, como o homem adulto já não pode mais actualizar as possibilidades que tinha quando criança. Dessa forma, o processo sucessivo de seu existir aponta as possibilidades que passam para a categoria das não actualizáveis, que são as pertencentes às fases anteriores, e que dependem estritamente da actualização anterior. A isso chamamos de *epimeteico* do *ontos finito*, e de *prometeico* o que ainda pode ser actualizado.

Também em relação aos *criáveis*, há muitos que poderiam ter sido actualizados, mas, dadas as actualizações já efectuadas, passam para o epimeteico criador, como o animal Y, que poderia ter surgido na era primária já não surgirá mais agora na quaternária, em que vivemos.

Dêsse modo, tudo quanto é possível criaturalmente não poderia simultâneamente ser criado na temporalidade. Contudo, no *Meon*, todos os possíveis são simultâneos, ontològicamente. Tal não indica uma limitação do poder criador, porque esta pertence à criatura, pois poder-se-iam realizar os modos de ser ainda não realizados numa determinada ordem, pela criação de uma ordem igual, como poderia o Ser Supremo criar uma nova ordem que reproduzisse o período primário, e surgisse o ser Y que não surgiu. Nesta, porém, em que vivemos, tal não poderia mais realizar-se, por uma impossibilidade dêsse modo de ser, não seria, porém, uma impossibilidade a limitar o poder criador do Ser Supremo, mas, sim, uma limitação da criatura já realizada.

O poder criador do Ser Supremo é assim inexaurível. Caracteriza-se, pois, pela inexauribilidade, enquanto a possibilidade do ser finito é exaurível. O *Meon* é, portanto, inexaurível, pois os possíveis criaturais não têm limites enquanto tais, mas apenas quando se referem aos possíveis de um determinado ser já criado.

Penetramos, aqui, num ponto importante. Na omnipotência do Ser Supremo, possíveis são todos os sêres que não ofendem a verdade ontológica, que não implicam contradição intrínseca, cuja efectivação não se pode atribuir ao *nihilum*. O quadrado-redondo é impossível porque contradiz a ordem ontológica, pois está eivado de contradição intrínseca. Ter um ser finito mais poder do que é proporcionado à sua natureza é impossível, porque poderia realizar mais do que lhe é proporcionado, e êsse suprimento de poder não lhe pertencendo, teria de vir do nada, o que é absurdo, ou, então, sendo sobrenatural ao ser, só poderia vir de um ser sobrenatural. Teríamos, então, o milagre (o admirável).

Essa impossibilidade de ser o contraditório não é uma impotência, como vimos, do Ser Supremo, mas uma impotência do ser criatural.

Dêste modo, os possíveis são todos os entes ou modos de ser que são proporcionados às razões ontológicas. Ora, essas razões ontológicas são anteriores aos possíveis, no âmbito ontológico, são *logoi ontologikoi*, são razões primeiras, *arkai*. Por isso, no pensamento pitagórico-platônico surgem como *arkhetypikoi*, arquétipos, razões primeiras. A forma, portanto, do ser finito, não é, no âmbito do Ser Supremo, algo primeiro ontològicamente, mas segundo. É o que não contradiz os *logoi arkhai*. Compreende-se, agora, de maneira clara o que o pensamento pitagórico-platônico chamava do *participável* pelos sêres finitos, o *imitável* dos pitagóricos.

As formas dos sêres finitos (os *eidola*, formazinhas, platônicas) são adequadas às razões (*logoi*) ontológicas. Os possíveis são proporcionados às razões ontológicas do poder criador do Ser Supremo. E como o quadrado-redondo contradiz uma razão ontológica, é êle impossível como tal.

O Ser Supremo é tudo quanto pode ser como Ser Supremo. Os sêres possíveis, criaturais, são os que podem ser dentro do âmbito das razões ontológicas, e os sêres possíveis dos sêres finitos são proporcionados ao poder ser, que é proporcionado à razão ontológica dêstes. Dêste modo, só pode vir-a-ser, num determinado ser finito, o que não contradiz sua razão ontológica e não se opõe às razões de ser dos factôres cooperacionais que lhe permitem ser.

Assim podemos distinguir dois âmbitos: 1) O âmbito das razões ontológicas primeiras (os *logoi ontologikoi arkhai* = *arkhetypoi*) do Ser Supremo; 2) o âmbito das razões ontológicas dos sêres finitos criados (razões seminais, *logoi spermatikoi*, dos sêres finitos).

Os primeiros são por nós distinguidos do e no Ser Supremo; os segundos, distinguimos nos *ontoi*. Os segundos dependem, ontològicamente, dos primeiros, os primeiros são da *glória* (*Kleos*) do Ser Supremo, são *kleotypikoi*.

Onde poderíamos, então, colocar os *arithmoi arkhai* do pitagorismo de 3.º grau? Verificamos que os pitagóricos punham êstes acima das *estructuras eidéticas*, e estas aci-

ma das *formas* das coisas finitas. Em suma, as *formas* possuem uma estructura eidética, que é constituída das razões ontológicas (*logoi ontologikoi*), que dão a razão de ser eidético às formas. Essas eram, por sua vez, constituídas de *arithmoi arkhai*. Ora, sendo o *arithmós* um esquema da participação, os *arithmoi arkhai* teriam de ser constituídos pelo que é participável do Ser Supremo. Como tôda participação é proporcionada ao ser que participa o participável, só o poderiam ser os atributos supremos do Ser Infinito. Conseqüentemente, os *arithmoi arkhai* seriam os primeiros *logoi* que participam dos atributos divinos, como sejam o de ser, o de unidade, verdade, justiça, belo, harmonia, etc.

Conseqüentemente, a estructura ontológica dos *eidola* é formada do que é participável no e do Ser Supremo, ou seja o grau de perfeição de um ser finito é proporcionado ao grau de participação, que o mesmo tem com tais atributos, os *arithmoi arkai*, que constituem a razão ontológica de suas formas.

Permite, assim, a *filosofia concreta* concrecionar o que é disperso no pensamento abstracto da Filosofia. Aliás, a finalidade de tôda a nossa dialéctica concreta consiste em jamais tomar separadamente uma formalidade sem considerar não só o que constitui a sua estructura, como também o que a essa se opõe. Por isso, se construirmos juízos determinados, e os juízos que lhe podem ser opostos, as aporias, que surgem, nos permitem facilitar o encontro do caminho que leve à verdade ontológica, pela inevitabilidade das contradições e dos absurdos, que revelam as tomadas que falseiam o verdadeiro caminho (método).

O que ressalta dessa análise é o seguinte: os possíveis, tomados em sua razão ontológica, são ontològicamente delimitados. Mas tal não implica haver no Ser Supremo uma soma de entidades que constituiriam o seu ser. Os possíveis não constituem a omnipotência infinita do Ser Supremo, mas são, e apenas, o que pode essa omnipotência realizar. Dêsse modo, quando nos encontramos em face de certo pensamento teológico, que afirma que o Ser Supremo é constituído pela soma dos possíveis, desde logo ressalta o absurdo, porque não constituem êstes a essência física, no sentido escolástico daquele. São êles ontològicamente

dependentes da omnipotência, e não elementos desta. Considerando-se o *Meon* como o que ainda não é, o não-ser, o nada bíblico, vê-se fàcilmente que não é êle constituinte da omnipotência, como elemento desta, mas, sim, dependente da omnipotência activa do Ser Supremo. Se alguns dizem que os possíveis são pensamentos do Ser Supremo não se quer dizer que sejam elementos constitutivos dêle, mas como decorrentes da sua omnipotência.

Vê-se que o Ser Supremo, de nenhuma maneira é composto, nem sequer ontològicamente, e que é absolutamente simples sob qualquer aspecto que o tomemos. Os possíveis são *outro* que o Ser Supremo, não, porém, como um outro já existente, mas como um outro que o ser, que ainda não é, mas pode vir-a-ser, pode tornar-se em ser pelo actuar do acto infinito, omnipotente, do criador. Dêste modo, o *Meon* não contradiz o Ser Supremo; ao contrário: é a omnipotência activa do Ser Supremo que o implica necessàriamente, e a sua razão ontológica está no primeiro e não em si mesmo. O *Meon* é, pois, o princípio *mater* que estudamos há pouco. O exame, que a *filosofia concreta* oferece, permite, portanto, que melhor compreendamos a exigência que se impõe ao pensamento religioso de divinizar o princípio *mater*, e de compreender, com mais profundidade, o símbolo de Maria, e o da *Mater* no pensamento de tantas religiões. Oferece-se, aqui, sem dúvida, um campo de investigações novas, que esperamos interessará aos estudiosos futuros, pois êle explicará, ontològicamente, a *verdade psicológica* do arquétipo do Deus-Mãe, que é uma realidade que a psicologia profunda revelou, e que se manifesta numa simbólica psicológica vária, segundo a esquemática simbólica de várias épocas humanas.

COROLÁRIOS

A potência activa do Ser Supremo é inexaurível, como é inexaurível a potência infinita passiva do Meon.

* * *

O preterido na criação constitui o epimeteico criador, como o criável é constituído pelo prometeico criador.

* * *

Os possíveis criaturais são dependentes das razões ontológicas do Ser Supremo, e a sua natureza não consiste em outro ser que êste.

* * *

Os possíveis não implicam composição no Ser Supremo, e não contrariam a tese da sua infinita simplicidade.